

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يُحْمَدُ كَوْنُوصَيْتِي عَلَى رِسْوَلَةِ الْكَفَرِيَّةِ

تخلق باخلاق الشد متصف باوصاف الشد فاني في الشد باقى بالشد حضرت  
خواجہ شیخ کلیم الشد شاہجہان آبادی پستی رحمتہ الشد علیہ  
کی معرکہ الارا تصنیف ذات وصفات کی جامع تفصیل مسسم بہ

# سوار ایدہ کلیمی

فَتَحَّ بِرَأْسِهِ تَرْجَمَةً بِرَأْسِهِ

جس میں سلوک و تصوف اسرار و عرفان کوٹ کوٹ کر بھرا ہے

مع مختصر سوانح عمری حضرت مصنف و نقشہ مرزا مبارک

جس کو حضرت شیخ ممدوح کے نواسہ و سجادہ نشین

سید عبد الغنی جعفری کلیمی ولی اللہی نواسہ و جانشین

حضرت مولانا شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی

نے محبوب المطالع برقی پریس میں چھپوایا



# تقریباً از طبع عالی مصوّر حضرت سیدی مولائی حضرت جہنم علیہ السلام

جناب سید عبدالغنی جعفری سجادہ نشین خاتقاہ حضرت شیخ کلیم اللہ جہاں آبادی رحمۃ اللہ علیہ جب سے سجدہ سجادگی پر  
 لکے ہیں۔ کلیہ خاتقاہ کی دن بدن ترقی ہوتی جاتی ہے۔ جب تک سید صاحب خود رسالہ تھے اور اس درگاہ کا  
 انتظام چند عارضی اسیوں کے ہاتھ میں تھا۔ تو طرح طرح کی بد نظمیاں اس درگاہ میں پائی جاتی تھیں۔ سید عبدالغنی جہاں  
 نے اختیارات حاصل کرتے ہی درگاہ کا نہایت خوبصورت سنگین فرش تیار کرایا۔ چاروں طرف کچھ بڑا یا مزار مبارک  
 کو نہایت عمدگی کے ساتھ درست کرایا۔ عرسوں کا باقاعدہ انتظام کیا۔ درگاہ میں جماعت کی نماز پابندی سے ہونے لگی۔  
 ادارہ لوگوں کے ہجوم سے آستانہ کو پاک کیا گیا۔ غرض ہر لحاظ سے موجودہ سجادہ نشین کے زمانہ میں اس درگاہ نے  
 ترقی حاصل کی۔ چونکہ سید عبدالغنی صاحب علمی ذوق رکھتے ہیں۔ اسی واسطے انہوں نے اپنے جد امجد کی درگاہ کے  
 ظاہری انتظامات کے ساتھ ساتھ علمی اور روحانی سرمایہ کی ترقی کی جانب بھی توجہ فرمائی۔ حضرت شیخ کلیم اللہ  
 جہاں آبادی چشتیہ نظامیہ خاندان میں بہت بڑے زبردست مصنف گذرے ہیں عشرہ کاملہ کشکول۔ مرقع۔ تفسیر کلی  
 مالابانی النصوص وغیرہ بہت سی مشہور و معروف کتابیں حضرت کی لکھی ہوئی نہادوں لاکھوں آدمیوں کو فیض پہنچا رہی ہیں۔  
 سوار اہل بھی حضرت ہی کی تصنیف ہے۔ سید عبدالغنی صاحب نے اہل سلسلہ پر بڑا احسان کیا کہ سوار اہل کو چھپوادیادوسرا احسان ہے  
 کیا کہ حضرت کی تصنیف کے اصل عربی الفاظ باقی رکھے قبیلہ احسان پر کیا کہ اصل عبارت کے سلسلے اردو ترجمہ بھی درج کر دیا۔ اس کتاب کے  
 پڑھنے سے ناظرین کو اندازہ ہو جائیگا کہ حضرت شیخ کا علمی درجہ کتنا عالی تھا اور انہوں نے نہایت دقیق اور شکل میں کو کسی اختصار اور علم کی  
 کب کا بیان فرمایا ہے۔ سید عبدالغنی صاحب نے بڑا کام کیا کہ حضرت شیخ کے حالات بھی جمع کر کے آخر میں لگا دیے وہ آج تک اہل سلسلہ میں  
 کسی کو اس طرف توجہ نہ ہوئی تھی۔ کتاب کے مقدمہ میں اپر درگاہ شریف مذکور کہ مینا بک جو کچھ سید عبدالغنی صاحب نے تحریر فرمایا ہے اس کا ایک  
 ایک حرف سچا ہے اور مجھے امید ہے کہ سلسلہ چشتیہ نظامیہ کے وہ تمام شاخ و غلام جن کو حضرت شیخ سے سلسلہ کا توسل ہے خود بھی توجہ کریں  
 اور اپنے مریدین اور معتقدین کو بھی توجہ دلائیں گے۔ امید ہے کہ ادنگ آباد کی درگاہ کے متولی و سجادہ نشین حضرت  
 بھی اس تحریک پر غور کریں گے۔ نیز سلطان العلوم علیہ السلام حضرت حضور نظام کو بھی اس کا خیر کی طرف متوجہ کیا جائیگا۔ بہر حال سلسلہ نظامیہ  
 کے تمام توسل سید عبدالغنی صاحب کے شکر گزار ہوں گے۔ کہ انہوں نے سوار اہل کو اردو ترجمہ کیا کہ چھپوادیاد و شائع کر دیا  
 اور اس کتاب کی اشاعت کے لئے کوشش کریں گے۔







اذلی وابدی واحد وجودہ بذاتہ لا یحتاج  
 الی غیرہ فی وجودہ والظاہران ہذا انما یحقق  
 فی الوجود لانی غیرہ فرہو ہذا <sup>ای الابدی</sup> لک ایضاً راجع  
 الی فضلہ ازلولا لوزہ لما ابتدی العقل الیہ  
 فالمعرفة بذاتہ وصفاتہ علی ما ہو علیہ فی نفس  
 الامر من عنایتہ وھذا یتہ فی الدلیل علی اللہ  
 هو اللہ والعقل عاجز لا یدل الا علی مثله الا  
 تری ان المعرفة قد تحصل لفیہ ذی العقل  
 قد لا یحصل لصاحبہ فاثباتہ ثم اثبات وحل  
 انما ہوتا یئیل سبحانہ قالوا الوجود حقیقۃ وھذا  
 ویقابله العدم الصرف الذی لا ثبوت لہ  
 لا عیناً ولا علماً لا خارجاً ولا وہما فالموجودات  
 اما عدم محض لکن ثبوت الآثار والاحکام  
 یدفعہا واما وجود محض یتمثل یا مثالی لموجودات  
 الکائنة وهو ہو کما ہو وهو الممثل بھذہ  
 الکثرة مع لوازمہا فمن لم یحفظ مرتبہ لا  
 طلاق فقد اخطا فان المنزل فی صفۃ  
 فاین الاطلاق الا تری الی قولہ تعالیٰ وهو  
 معکم ایما کنتم والی قولہ ما من یكون نجوی  
 ثلث الا هو ابعہم فاحفظ المرتبتین واعط  
 حسیماً فحلم ان الوجود واحد ولولا ذلک  
 لما مال الانسان الیہ تعالیٰ میلاناً قادم  
 تحقق التجاذب من الطرفين ولدة الاتحاد  
 بالغلام المالبین وھذا مثلیق لہا موضع

اور وہ اذلی وابدی احد وجود اسکا بالذات اپنے وجود میں غیر  
 محتاج نہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ ایسے اثبات ان صفات مذکورہ  
 متصف وجود ہی میں متحقق ہوگی نہ غیر وجود میں پس ذات وجود  
 ہی ہی اور قلبک ہدایت پانا بھی اسکے فضل ہی ہوتا ہی کہ ہو کر  
 اسکا نور ہوتا تو اسکی طرف عقل او یا پتہ ہوتی پس اسکی ذات اور  
 صفات کی معرفت کما حقہ ایسی عنایت اور ہدایت ہوتی ہے  
 پس اس تقریر سے معلوم ہوا کہ دلیل تشکیک ذات ہمگی ذات  
 پاک ہی اور عقل عاجز ہی عقل کے مثل کی طرف اہتلاقی ہے  
 دیکھو کہ معرفت اکثر اوقات غیر عاقل کو حاصل ہو جاتی ہے  
 عاقل کو حاصل نہیں ہوتی پس اس کے ذات پاک کا اثبات اور  
 پھر اسکی وحدانیت کا اثبات اسکی ہی تائید اور تفسیر سے حاصل ہوتا  
 ہے علماء نے کہا ہے کہ وجود حقیقہ واحد اور اس کے مقابلہ میں عدم  
 محض ہے کہ اسکا ثبوت کسی طرح نہیں عیناً نہ علماً نہ خارجاً نہ  
 پس موجودات یا تو عدم محض ہیں لیکن احکام اور آثار اسکا ثبوت  
 ہوتا اسکو رد کرتا ہے اور یا وجود محض ہے کہ جو امثال موجودات  
 موجودہ میں متماثل ہوا اور وہ وجود اسی طرح ہی جیسا کہ تھا اور  
 وجود ہی اس کثرت میں مع اس کے لوازم کے متماثل ہی پس جس  
 شخص نے مرتبہ اطلاق کو محفوظ نہ رکھا اسے سخطا کی ہے کیونکہ  
 متماثل یعنی مفید موصوف بصفہ ہے پس اطلاق کہاں ہا  
 دیکھو حق تعالیٰ فرماتے ہیں وہو معکم انما کنتم یعنی وہ تمہارا ساتھ ہو  
 جس جگہ تم ہو اور فرماتے ہیں یا یون من نجوی ثلثہ الا ہوا معکم  
 یعنی ہمیں ہوتی سرگوشی تین آدمیوں کی مگر حق تعالیٰ جو شخص  
 انکے میں پس دونوں مرتبہ کو محفوظ رکھ اور دونوں کو نکاحی دی  
 پس معلوم ہوا کہ وجود ایک ہی اور اگر اس طرح نہ ہوتا تو انسان  
 کی حرف ناممکن نہ ہوتا اور دونوں طرف سے تجاذب ہوتا اور ہر جہت سے



المسائل الشريفة واصل المعارف النفيسة  
 والمتسمون قالوا الواجب ذات موجودة  
 بوجود ذات ومتصفة بصفات لا متناهية  
 فالموجود المؤثر اما مجموع فليست لزوم التركيب  
 واما ذات من غير اعتبار وجود فكيف بقية  
 الوجود للممكن فان القلة لا بد لها من  
 الوجود حتى تفيد وتوثر واما وجود من غير  
 اعتبار الذات فليزمن ان لا يكون الموجد  
 قائما بنفسه لان الوجود بنفسه غير قائم  
 وايضا علة الوجود اما الذات او غير الذات  
 فالكائنات الذات وحدها فكيف يوثر والان  
 كانت غير الذات فالذات في تحققها وجودها  
 محتاج الى ذلك الغير والمحتاج لا يكون واجبا  
 وتوثرهم بالزيادة عين الدور فليزمن  
 الواجب هو الوجود لا غير بمعنى الحصول  
 الثبوت والكون فانه من المعقولات الثانية  
 فلا يكون الواجب فردا بل بمعنى الذات  
 المستقلة القائمة بنفسها وما سواها امراضها  
 واما الاتصاف فمذاق الكمال بنفسه لولا  
 ان شهدت به السنة لان الصفة غير  
 الموصوف قال امير المؤمنين يعسوب  
 الموحدين على المرتضى اول الدين معرفة  
 وكمال معرفة التصديق به وكمال التصديق  
 به وتوحيدة وكمال توحيدة الاخلاص له  
 وكمال الاخلاص نفى الصفات عنه بشهادة

اور معارف نفيسہ کی پہلی اصل ہے اور ظاہر میں درستی لوگ  
 کہتے ہیں کہ واجب الوجود ایک ہے جو اپنے وجود ذاتی  
 موجود ہے اور صفات غیر تنابہ کیسے موصوف کے پس ہم کہتے  
 ہیں کہ موجود مؤثر یا تو مجموعہ ذات اور وجود کا ہے تو اس وقت  
 موجود میں ترکیب لازم آتی ہے اور یا مؤثر ذات ہے بغیر اعتبار  
 کے کیونکہ ممکن کو وجود عطا کر سکتی ہے کیونکہ علت کیلئے  
 وجود ضروری ہے تاکہ وہ مؤثر اور مفید ہو اور یا مؤثر وجود  
 بغیر اعتبار ذات کے پس اس صورت میں لازم آتا ہے کہ موجد  
 اپنی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو، کیونکہ وجود بذاتہ قائم نہیں ہے  
 اور نیز واجب کا وجود زائد از ذات ماننے میں یہ بھی لازم  
 آتا ہے کہ علت وجود کی یا تو ذات ہوگی یا غیر ذات پس  
 اگر محض ذات ہی علت ہو تو وہ کیسے مؤثر ہو سکتی ہے اور اگر  
 غیر ذات ہو پس ذات تحقق اور وجود میں اس غیر کی  
 محتاج ہوگی۔ اور محتاج واجب نہیں ہوتا اور وجود  
 کے زائد از ذات کے قائل ہونے میں یہ بھی لازم آتا ہے۔  
 پس معلوم ہوا کہ واجب الوجود خود وجود ہی ہے کوئی دوسری  
 شے نہیں لیکن وجود بمعنی حصول و ثبوت و کون نہیں کیونکہ  
 وجود اس معنی میں کہ تو معقولات ثانیہ سے ہے پس وجود اس  
 معنی میں کہ واجب نہیں ہو سکتا۔ بلکہ بمعنی ذات مستقلہ جو بذات  
 قائم ہے واجب ہے اور رہا اتصاف بوجود سو اگر سنت  
 اس کے شاہد نہ ہوتے تو کمال میں کمال اس کو نفی کرتا ہی کیونکہ  
 صفہ غیر موصوف ہے امیر المؤمنین عیوب بن علی مرتضیٰ  
 رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اول دین معرفت حق تعالیٰ کی ہے  
 اور کمال معرفت تصدیق اس کے ہے اور کمال تصدیق توحید  
 اور کمال توحید خلاص اس کے لئے ہے اور کمال خلاص صفات

واجب الوجود

واجب الوجود



کل صفتہ انہا غیر الموصوف وشہادۃ کل موصوف انہ غیر الصفتہ فمن وصفه فقد قربہ فمن قریہ فقد ثناءہ ومن ثناءہ فقد جزاہ ومن جزاہ فقد جملاء انتہی کلامہ و قولہم لا عینہ ولا غیرہ تفکا کایتادی بالغیر اذ لا یفہم من الذات عین ما یفہم من الصفتہ وبالعکس فاین الاتحاد اذا التأم بینہما بوجہ من الوجہ عنوان الغیریۃ والقول بانہا لا عینہا ولا غیرہا یستلزم انہا غیرہا اذا الشئ بالنسبۃ الی نفسہ لایق انہ لا عینہ فحقق انہا غیرہ **مرحلہ ۱** - الوجود بمعنی الذات عین الواجب واقام معنی الوجود والتحقیق والحصول التي هی المعانی المصدرة فی اتفاق الملیین عرض اعتباری انہ من المعقولات الثانیۃ لیس فی الخارج امر یجادیہا فہو بهذا المعنی زائد علی الحقائق کلہا بحسب الدہن ای للعقل ان یتعقل الماہیۃ مجردة عن الوجہ ثم یحکم بانہا موجودۃ لا بحسب الخارج ای لیس للعقل ان یتعقل ماہیۃ مجردة وامرا اخر یاخارج ہوا الوجہ ثم یحکم بہ علیہ والحکماء ذہبن الی ان الزمان فرادۃ خاص للوجود المطلق قائم بنفسہ صمد لا یجمیع امکانات وذلك باطل فان الوجود المطلق من المعقولات الثانیۃ فكيف یكون الواجب فردا صنفه وكيف یقال انہ قائم

ای لا عینہ مفہومہ لا غیرہ

کہ وہ غیر موصوف ہوا اور ہر موصوف شاہد ہے کہ وہ غیر صفتہ ہے پس جو شخص صفتہ ثابت کرے وہ اس کو قریب کرتا ہے اور جو قریب کرتا ہے پس اس کو دو قرار دیتا ہے اور جو دو قرار دیتا ہے پس وہ اس کو ذی اجزا کرتا ہے اور جو ذی اجزا کرتا ہے پس وہ اس سے جاہل جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا کلام ختم ہوا اور یہ کہنا تکملین کہ صفات باری تعالیٰ نہ عین ہی میں اور نہ غیر میں جس کے معنی یہ ہیں کہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین نہیں ہیں اور الفا کا کہ اعتبار سے غیر نہیں ہیں تو اس قول کا مائل بھی یہی ہے کہ صفات غیر میں کیونکہ جوئے لفظ ذات کو سمجھی جاتی ہے وہ ہی بعینہ صفتہ نہیں سمجھی جاتی اور جو صفتہ کا مفہوم وہ ہی بعینہ ذات کا مفہوم نہیں ہے پس اتحاد کہاں رہا کیونکہ ذات و صفتہ میں تاثر بھی و جد بھی عنوان غیریت کا ہے اور لا عین اور لا غیر کا قائل ہونا اس کے مستلزم ہے کہ صفات غیر ذات ہیں کیونکہ کسی شے کو اس کے ذات کے اعتبار سے یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ اس کا عین نہیں جو تلبیہ ہو کہ صفات غیر ذات ہیں **مرحلہ ۲** پہلا وجود بمعنی ذات عین واجب ہوا اور وجود بمعنی کون اور تحقق اور حصول کہ جو معانی مصدیر ہیں پس اتفاق تمام اہل ملتہ کے عین اعتبار سے اور معقولات ثانیہ سے جو خارج میں کوئی شے اس کے مقابل میں نہیں ہو پس وجود اس معنی کرنا اعتباراً ذہن کل حقائق پر زائد ہے یعنی عقل کی ماہیت کو وجود سے خالی کر کے ادراک کر سکتی ہے پھر اس کے بعد عقل حکم کرتی ہے کہ وہ ماہیت موجودہ اور یہ حکم باعتبار خارج کے نہیں ہے یعنی عقل کی ماہیت مجردہ کو در ایک دوسری شے کو جو وجود ہو خارج میں دراک نہیں کر سکتی۔ اس ماہیت پر ایسے وجود کا حکم نہیں کر سکتی اور حکما کا مسلک ہے کہ وہ ذات کی مفرد خاص وجود مطلق کا ہے جو اپنے ذات سے قائم ہو اور تمام امکانات کا سبب ہو اور یہ باطل ہے

کہ وہ غیر موصوف ہوا اور ہر موصوف شاہد ہے کہ وہ غیر صفتہ ہے پس جو شخص صفتہ ثابت کرے وہ اس کو قریب کرتا ہے اور جو قریب کرتا ہے پس اس کو دو قرار دیتا ہے اور جو دو قرار دیتا ہے پس وہ اس کو ذی اجزا کرتا ہے اور جو ذی اجزا کرتا ہے پس وہ اس سے جاہل جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا کلام ختم ہوا اور یہ کہنا تکملین کہ صفات باری تعالیٰ نہ عین ہی میں اور نہ غیر میں جس کے معنی یہ ہیں کہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین نہیں ہیں اور الفا کا کہ اعتبار سے غیر نہیں ہیں تو اس قول کا مائل بھی یہی ہے کہ صفات غیر میں کیونکہ جوئے لفظ ذات کو سمجھی جاتی ہے وہ ہی بعینہ صفتہ نہیں سمجھی جاتی اور جو صفتہ کا مفہوم وہ ہی بعینہ ذات کا مفہوم نہیں ہے پس اتحاد کہاں رہا کیونکہ ذات و صفتہ میں تاثر بھی و جد بھی عنوان غیریت کا ہے اور لا عین اور لا غیر کا قائل ہونا اس کے مستلزم ہے کہ صفات غیر ذات ہیں کیونکہ کسی شے کو اس کے ذات کے اعتبار سے یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ اس کا عین نہیں جو تلبیہ ہو کہ صفات غیر ذات ہیں



بنفسه فان الوجود عندهم ليس بمعنى الذات  
وايضاً الفرد هو الحقيقة مع التعيين فلو كان  
التعيين عين الحقيقة لانعدام التجاوز بغير ذلك  
الفرد والحقيقة فيكون الواجب حقيقة كلية و  
ليس ذلك بمن هبهم وايضاً لو كان الواجب  
وجوداً خاصاً يلزم التركيب فيه في الوجود  
والعقل لان ما به الخصوصية الكان امر  
وجودياً فهو الاول وان كان امرًا عدمياً  
فهو الثاني والتركيب ياباه الوجود ايضاً لو  
كان الواجب حقيقة وجود مقيد بقيد عتبة  
عدمي ومقيد بقيد وجودي فعلى الاول يلزم  
اتصاف الوجود بالعدم فان ما اعتبر فيه من  
جزاء وجودي يرجع الى حقيقة الوجود فلم  
اتصاف احد النقيضين بالآخر في الوجود  
على الثاني يلزم التركيب اذا كان القيد الوجود  
فصلاً واذا كان عرضاً فمبدأ العرض قائم  
نفس الحقيقة وجزءها واما خارج عنها فكل  
ظاهراً بطلان لان وظيفة القيد الخارج  
والحقيقة غير صالحة لفن المعنى بساوان  
بسنه الى جميع الافراد والثاني يستلزم تركيب  
والثالث يورث الاحتياج وذهبوا الى ان جو  
عينه ان عنوان الوجود الخاص كما قالوا  
حقائق مختلفة وكل حقيقة وجود خاص فهو  
ايضاً رائد على ماهية وحقيقة في الخارج واما  
في العقل فلا شك في انه رائد عند من يقول  
بالاتفاق وان عنوان

كيونك وجودك في نرديك بمعنى انك  
مع التعيين والشخص هو ليس كالتعيين والشخص عين حقيقة هو  
توفر اد حقيقة في فرق زبا پس واجب حقيقة كليمه  
حالا لانه ان كان مذهبنا هو ان نرديك مملوك حكماء بركم  
انهم يراهم في كذا كذا واجب وجود خاص هو تو اسكي تركيب  
في العقل من لازم آتی ہے، کیونکہ وہ جسے خصوصیت  
پیدا ہوئی ہے اگر امر وجودی ہو تو وجود میں ترکیب لازم آتی  
ہے اور اگر امر عدمی ہو تو عقل میں ترکیب لازم آتی ہے اور  
ترکیب جو کہ متنافی ہے اور نیز ایک شکل اور لازم آتی ہے  
وہ یہ ہے کہ دو حال سے خالی نہیں تو واجب حقیقتہً ایسے  
وجود کی ہو کہ جو مقید ہو فی اعتباری عدمی کیساتھ اور یا  
ایسے وجود کی ہوگا کہ جو مقید ہو فی وجودی کیساتھ پس تقدیر  
اول پر تو وجود کا عدم کیساتھ موصوف ہونا لازم آتا ہے کیونکہ  
جو شے ممکن جزو وجودی ہے وہ حقیقت وجود کی طرف رجحان  
پس دو نقیضوں میں سے ایک نقیض کے دوسرے کے ساتھ موصوف  
ہونا لازم آیا اور یہ جائز نہیں اور تقدیر ثانی پر اگر وہ قید  
وجودی فصل ہے تو ترکیب لازم آتی ہے اور اگر عرض ہے تو مقید عرض  
یا تو نفس حقیقت ہوگا یا جزو حقیقت ہوگا یا کوئی امر خارج حقیقت  
ہوگا اور اول تو ظاہر بطلان ہے کیونکہ قید کام تو خارج ہے  
اور حقیقت اس معنی کے محالیت نہیں کہتی کیونکہ اس کا تعلق کام  
افراد سے ہر ایک اور دوسری شق پر ترکیب لازم آتی ہے اور دوسری  
شق اعتیاج کو مستلزم ہے اور نیز حکماء کہتے ہیں کہ وجود واجب  
اسکاتین پس ہم دریافت کرتے کہ وجود انکی کیا ہے اگر حصول  
کو کون مراد ہے تو یہ تو سب میں لاتفاق رائد ہے اگر وجود خاص  
ہو چنانچہ وہ ہنوی میں تمام اشیاء حقائق مختلفہ ہیں ہر حققتہ کا



ما يعينه ايضاً وايضاً منشأ اختصاصية اما  
الذات او امر خارج منه ولا يكون الذات  
منشأ من غير اعتبار معنى فهو امر خارج في ذاته  
الا حتماً وذلك باطل **مرحلة** بـ حقيقة  
عين الوجود المطلق حتى لا يتصور له الا ان  
عنه فان الشيء لا ينفك عنه نفسه واما ما وراء  
ففيه لتصور لا ينفك كحاج في الممكن يحتاج الى  
الى الوجود والوجود لا يحتاج في الوجود الى الوجود  
فهو الواجب فهو وجود مطلق لا فيه فيه اصل  
اي بلا شرط فهو محتمل عدم الاعتبار مع اعتبار  
العدم فالوجود اذا قيل انه موجود معناه  
وقع عليه الوجود بالمعنى المصدى وهذا عرض  
عام حقيقة الوجود والوجود لا يخلو اما بحسب  
فرض الفراض كالنسب الاضافات لا اعتبار  
كالتقارب والتباعد لا يتحقق الا في القوى  
الذاتية فقط واما خارج عن فرض الفراض  
اعتبار المتبادر لا يخلو انه يتحقق في القوى  
الذاتية والمشاعر فقط او الخارج عن المشاعر  
ايضاً تحقق فالاولى الوجود والذاتية الذي  
انكره المتكلمون كالنسب والاضافات بالحقيقة  
والالوان وسائر ما تقع في الدرجة الثانية  
من التمثل ولا مدح عليك ان الذهن  
الفرضي مستويان في الحصول في المداير  
والشاعران الاول في الامور الحقيقية والثاني  
في الامور الفرضية الاعتبارية والثاني هو الوجود

وزیر اس تقدیر ایکلہ درمخورد لازم آید تقریر کی یہ کہ منشأ  
کایا تو ذات یا اد کوئی امر خارج از ذات غیر اعتبار کے  
معنی کے منشأ نہیں ہو سکتی پس منشأ خصوصیت امر خارج کی پس  
تقدیر پر واجب محتاج ہونا لازم آیا اور یہ باطل ہے **مرحلہ** و سہ  
حقیقت حق سبحا تعالیٰ کی عین وجود مطلق ہے حتیٰ کہ اس وجود کا  
حقیقت سے تصور انفاک تصور نہیں ہے کیونکہ کسی شے سے اسکی ذات  
منفک نہیں ہو سکتی اور جو سو حق سبحا تعالیٰ کے ہے اسکی تصور  
انفاک کی گنجائش ہی پس ممکن وجود کا محتاج ہی اور وجود  
وجود میں وجود کا محتاج نہیں ہے پس واجب پس وجود  
مطلق ہی اصلاً قید اسمین نہیں ہے یعنی بلا شرط شے ہے پس وہ  
عدم اعتبار کیسا ہی اعتبار عدم کیسا پس معلوم ہوا کہ جب  
وجود کو کہا جاوے کہ وہ موجود ہے یعنی اسکی یہ ہیں کہ اس پر وجود یعنی  
مصدی واقع ہے اور یعنی وجود یعنی مصدی حقیقت وجود کیلئے  
عرض عام ہی اور وجود کی کئی قسم ہیں کیونکہ وجود یا تو باعتبار  
فرض کے فرض کر نیوالے کہ ہو جیسے نسب و اضافات اعتبار  
جیسے قرب بعد اور یہ فقط قوت و تراکم میں تحقق ہو سکتا ہے اور یا  
فرض فاضل و اعتبار متبصر خارج ہوا سو وقت اسکی دو قسم ہیں  
اول یہ کہ صرف قوت و تراکم اور مشاعر میں تحقق ہو دوسری یہ کہ  
قوت و تراکم میں ہی تحقق ہو اور خارج از قوت و تراکم ہی تحقق ہو  
پس قسم اول جو کہ یعنی جو باعتبار فرض فاضل کے ہو وجود ذہنی ہے  
جس کا مستطیع ہے انکار کیا ہو جیسے نسب و اضافات حقیقت اور الوان  
اور سوا اسکے جو شے ادراک کو رتبہ تا نہیں ملتا ہے اور جو ہر شک  
ہونا عیاں نہ ہو کہ ذہنی و فرضی برابر ہیں کیونکہ دونوں رک در  
مشاعر میں حاصل ہوتے ہیں اس واسطے کہ اولیٰ موجود حقیقت میں  
ہے اور ثانی امور فرضیہ اعتباریہ سے اور دوسری قسم یعنی



الحقیقة والثانی فی الامور الفرضیة الاعتیاد  
والثانی هو الوجود الخارجی ای الخارج عن المشا  
والمدا رك فحصل التفسیر ان المتحقق والقبول  
اقافی حل الذات للوجود اولاً فالثانی هو  
الفرضی الاول اقافی المشاعر والمدا رك  
او فی الخارج عینها فالاول ذهنی والثانی خارجی  
فهما نفس الامر یا ن بخلاف الاول فإز الشا  
زید المعدوم ذهنی نفس الامر فی لیس بخارجی  
واما اذا ارید بالخارج معنی خرای الواقع فی  
نفس الامر ای الفرضی فمراد ف لک فالوجود  
الفرضی والوجود الحقیقی متما یماً ن الوجود  
الحقیقی والنفس الامری متساو فان الخارجی  
اخص من الحقیقی کالذهنی کذلک من نفس  
الامر ای مطلقاً والخارجی اعم من الذهنی  
من وجه **مرحلة** الوجود الذی یقتضی  
انه الماهیة بترتیب علیها الآثار والاحکام  
افا فرضی او ذهنی وخارجی لا جائز ان یکون  
فرضیاً بالتصا صه بالقوی الذی داکه فقط لا  
یوجد الا بعد عاقل یعقل وقوة فلو توقف  
العاقل علیه لدارد لذهنیاً لذلک فهو  
وجود حقیقی خارجی ثابت فی نفس الامر  
لا جائز ان یکون من قبیل العرض فکذا محتاج  
الی المحل والمحل محتاج الیه ضروریاً انه موجود  
فیحتاج الی الوجود فهذا ادور لا محالة ان ذات  
قائمة بنفسها فعملها تقدم ان الوجود انما عین

وهو وجوده مدرک سے خارج ہو وجود خارجی کہلاتی ہے  
پس حاصل تقسیم کا یہ ہوا کہ تحقق اور ثبوت بنی حد ذات میں تو  
موجود کے لئے ثابت ہونگے یا موجود کے لئے ثابت نہ ہونگے  
پس قسم ثانی تو فرضی ہے اور رانکی دو قسم ہیں اول ہجو مشاعر  
اور مدارک میں حاصل ہوا اور دوسرے وہ جو خارج میں  
اول کو ذہنی کہتے ہیں اور دوسرے کو خارجی ہیں دونوں آخر  
کی قسمیں نفس الامر ہیں بخلاف اول کے پس مثیل لکنا  
زید معدوم کی نہیں ہے اور نفس الامری ہے اور  
نہیں ہے لیکن جب خارج سے اور معنی مراد لئے جا دیں یعنی جو نفس  
امر میں واقع ہو وہ مراد لیا جاوے تو اسے خارجی فرضی کا مراد ہوگا  
پس جو فرضی و حقیقی متما یں ہیں اور وجود حقیقی اور نفس امری  
تساوی ہیں اور خارجی حقیقی سے اخص مطلق ہے جیسے کہ ذہنی  
حقیقی سے اخص مطلق ہے اور ای طرح اور خارجی نفس امری سے  
اخص مطلق ہے اور خارجی نہیں ہے اعم من ہر **مرحلة** تفسیر  
وہ وجود کہ اسکے ماہیت کے ساتھ مقترن ہونے سے آثار اور احکام  
مرتب ہوتے ہیں تو فرضی ہے یا ذہنی یا خارجی فرضی ہوتا ہے  
جائز نہیں کہ کیونکہ وہ قوت مدرک کے ساتھ خاص ہے اور بعد  
وجود کسی عاقل کے جو تعقل کرے اور بعد اسکے قوی کے ثابت  
ہوگا۔ پس اگر خود عاقل آپر نہ قوت ہو تو دو لازم آویگا  
اور ذہنی ہی اسی وجہ سے نہیں ہو سکتا۔ پس جو حقیقی خارجی  
ہے جو نفس امر میں ثابت ہے اور عرض کی قسم سے بھی نہیں ہو سکتا  
کیونکہ عرض محتاج محل کا ہوتا ہے اور محل محتاج وجود کا کیونکہ  
کیونکہ محل ایک موجود شے کا نام ہے پس وہ وجود کا محتاج ہوگا  
پس وہ لازم گیا پس ل محالاً ایک ذات قائم بنفسہ ہوگا۔ پس اس  
اقرار سابق سے معلوم ہوا کہ وجود کے کئی قسمیں ہیں۔ اول عین

فان بیان اس وجود  
بہر حکم اور خارج  
نہیں ہو سکتا



قائمة كالموجودات المستقلة من الجواهر  
 الذات اد عين في عين كالاعراض  
 الوجودية من الالوان والاشكال غيرها  
 اولاً عين في عين كالنسب الفرضية والاضافا  
 الاعتبارية مثل القرب والبعد اليمين الشمال  
 فالوجود الذي هو متناظر لا آثار الاحكام  
 وبانضمامه بالماهيات تقبل الآثار المختصة  
 بها وجود مستقل خارجي قائم لا عين في عين  
 ولا لا عين في عين فليس من الاعراض  
 الوجودية ولا من النسب الفرضية لا  
 احتياجهما الى المحل محل محتاج الى الوجود  
 فبدون فخر الى اعدام الماهيات سرافاً  
 تنبيه من النصف عن نفسه علم ان  
 الاقتران بين المعدومين في الخارج لا يعقل  
 الا بعد قيامها واحدهما بموجود خارجي  
 فلو كان الوجود الذي هو متناظر لا آثار و  
 الاحكام معدوماً في الخارج لما حصل الاقتران  
 والاضام في المعدومات **مرحلة الواحد**  
 من حيث انه واحد لا يصل منه الا واحد  
 كما ان الكثير من حيث انه كثير لا يصل عنه  
 الا الكثير فان الكثيره ضد الواحد فتعد  
 ان يصل واحد الضدين عن الآخر حيث  
 انه هو ضد انعم اذا اعتبر الواحد نسب  
 الكثيره فصداً الواحد باعتبارها كثيراً فيمكن  
 ان يصل عنه كثير وكذلك العكس اي

قائم بالذات صيغ موجودات مستقلة مثل جواهر ذات ك  
 دوسرے وہ جو عین ہو اور کسی دوسری عین میں ہو جیسے اعراض  
 وجودیہ مثل رنگ اور اشکال وغیرہ کے تیسری جو نہ خود میں ہو  
 اور نہ کسی دوسری عین میں ہو جیسے نسب فرضیہ و اضافات  
 اعتباریہ مثل قرب بعد اور اپنے بائیں کے پس وہ وجود کہ مد  
 آثار اور احکام کا ہے اور جسکی مابیت کیساتھ مانے سے مبتدا  
 مابیات ان آثار کو جو ان کے ساتھ خاص ہیں قبول کرتی  
 ہیں وجود مستقل خارجی قائم بذاتہ نہ وہ عین فی عین ہے  
 اور نہ لا عین فی عین پس اعراض وجودیہ ہے اور نسب  
 فرضیہ سے کیونکہ یہ دونوں قسمیں وجود کی محل محتاج ہیں اور  
 محل محتاج ہی وجود کا پس وہ لازم آویگا اور دوسرے کل  
 مابیات کا معدوم ہونا لازم آویگا۔ تنبیہ جو شخص انصاف  
 کرے وہ جانتے کہ اتران خارج میں معدوم کے درمیان  
 جیسے ہی جہا جاتا ہے کہ جب دونوں موجود ہوں وہ خارجی ہوں  
 یا ایک انیس موجود ہوں وہ خارجی ہو۔ پس اگر وہ وجود کہ جو  
 آثار اور احکام کا ہے خارج میں معدوم ہوتا اتران اور  
 انضمام ہی حاصل ہوگا۔ **مرحلہ جو تھا** **مرحلہ جو تھا**  
 کہ وہ واحد ہے اس کی ایک ہی صادر ہوگا جیسا کہ کثیر اس کی  
 کہ وہ کثیر ہے اس سے کثیر ہی صادر ہونگے۔ کیونکہ کثرہ ضد  
 وحدہ کی ہے پس دونوں ضدوں میں ایک کا دوسری ضد  
 ضد نہیں ہو سکتا لیکن مطلقاً یکا کیثیت اس کے ضد ہونے  
 کے البتہ اگر واحد میں نسب کثیرہ کا اعتبار کر لیا جائے تو اس  
 واحد باعتبار ان نسب کے کثیر ہو جائے گا۔ پس ممکن  
 ہوگا کہ اس سے کثیر صادر ہوں۔ اور اسی طرح اسکا  
 عکس



الکثیر له احدى ثابتة فيمكن صد الواحد  
 منه من حيث الاحدية فالتاثير والارتباط  
 اما هولست الجامع والا من حيث التنافي  
 فلا تاثير ولا اثر فالوجود المطلق اذا اعتبر  
 ذاته من غير ملاحظة بمعنى فيه فهو واحد  
 لا من حيث ان الواحد صفة من صفاته  
 او حكم من احكامه بل مجرد الذات التي  
 هناك عدم الاعتبار لا اعتبار عدم فلا يكون  
 علة للكثرة فاذا اعتبر مع الصفات والا  
 سماء يكون منشأ لها وما من كثرة الا وقد  
 طبخها الواحد فالوحد من الواحد والكثرة  
 من الكثرة والكثرة اما كثرة الاجزاء المنقولة  
 كالجنس الفصل بالقياس الى النوع واما  
 كثرة اللوازم بعد وجود الشئ واحد اوليست  
 هذه في صلب الواحد او بعد وجوده  
 متكررا في الصلب واللوازم يكون تابعة  
 للذات تصورا ووجودا بحيث لا يتفك في  
 العقل كالزوجة المستتعبة لتصور النصفية  
 والثلية والسدسية للثلية فهذه الكثرة  
 العينية والعلمية في العالم مقبسة الى الواحد  
 لا اطلاقية مثل كثرة اللوازم لا كثرة الاجزاء  
 فذلك الواحد لا الصرفة مقدسة عن هذه  
 النسب فهي على ما كانت هي عليه قبل ظهور  
 الكثرة واما عند ظهورها انتسب النسب  
 والاضافات واللوازم الا ان علمه بذاته لازم

پس ممکن ہو گا کہ اس سے کثیر صادر ہوں درائی طرح میں کا عکس  
 یعنی کثیر کے لئے ایک اقدیر ہے جو ثابت ہے پس صدور  
 واحد کا بحیثیت اس واحد کے ممکن ہے کیونکہ تاثير اور  
 ارتباط ایسے سبب سے ہے جو مشترک ہو اور بحیثیت  
 تنافی کے نہ تاثير ہے پس اگر وجود مطلق کی ذات  
 کا اعتبار کیا جائے اور اس میں جو معنی پائے جائے ہیں  
 اور کو نہ دیکھا جائے پس وہ واحد ہے لیکن نہ اس  
 حیثیت سے کہ وحدۃ اس کے صفات میں سے ایک صفت  
 یا یہ کہ اس کے احکام میں سے ایک حکم ہے بلکہ محض ذات  
 کے اعتبار سے واحد ہے یعنی عدم اعتبار سے نہ اعتبار  
 عدم پس وہ کثرت کی علت نہ ہو گا اور جب اس کے  
 ساتھ صفات اور اسرار کا اعتبار کیا جائے تو وہ کثرت کا  
 موجب ہو جائے گا اور کوئی کثرت ایسے نہیں ہو کہ اس کو  
 وحدۃ کے مضبوط نہ کیا ہو پس وحدۃ صادر ہوگی وحدۃ  
 کو اور کثرت سے اور کثرت کی دو قسم ہیں اول کثرت ادن اجزاء  
 کے جو اہمیت و حقیقت میں داخل ہیں جیسے منبر اور فضل  
 باعتبار نوع کے اور دوسرے کثرت لوازم کے اور اس کثرت  
 کی دو قسم ہیں اول یہ کہ لوازم کثیر ہیں لیکن ملزم انہی ذات  
 کے اعتبار سے واحد ہو یہ کثرت ذات واحد میں نہ ہوگی اور  
 دوسرے یہ کہ لوازم میں بھی کثرت ہو اور خود اس سے یعنی ملزم  
 میں بھی کثرت ہو۔ اور لوازم تصور اور وجود کے اعتبار سے تابع  
 ذات کے ہوتے ہیں اور عقل یعنی سمجھ جانے میں بھی ذات کی  
 علیحدہ نہیں ہوتے جیسے چھ کے نصف ہونے امر ہائی ہونے  
 اور چھٹا ہونے کے تصور کے زوجیت تابع پس یہ کثرت فیہ  
 حکم عالم میں اعتبار وحدۃ اطلاق کے مثل کثرت لوازم کے یوں  
 مثل کثرت اجزاء کے پس وہ وحدۃ محضہ ان نسبتوں کو  
 پس وہ وحدۃ وہی طرح ہے جس طرح کہ پہلے ظهور کثرت کے تھی  
 صرف اتنی بات ہے کہ جب اس کثرت کا ظهور ہوا  
 تو نسبتیں اور اضافات اور لوازم پیدا ہو گئے لیکن  
 انہی ذات کے علم اس کو -



ماہیات کے جوہر  
مطلقہ

ماہیات کے جوہر  
مطلقہ

اولیٰ بما سواہ لوازم بوسیلة **مرحلة** فان  
قلت ما معنى الانضمام والاقتران للماهیات  
بالوجود المطلق والعكس لا هو فی مراتبها  
ولا هی فی مرتبة قلت معناه ان الماهیة  
الممكنة کیتونها مشروطة بشروط فی علمہ تعالیٰ  
فاذا تحقق شرط التحقق لهذا التكون تحدث  
للماهیة عند تحققها نسبة خاصة معلومة  
درانية مجهولة کیفیة محضة الوجود المطلق  
بواسطتها ینبسط لورا لوجود الکونی علیہا ینحکم  
علیہا بان موجودہ ویسمی باسم مع بقاء ذلك  
الوجود المطلق فی عزته وتقلسه بلا نزل  
ووصول الیہا والا ارتفاع وانتقال بتلك  
الماهیة الی حضرة الاقدسیة فالاثار والاحکام  
کلہا انتشت بتلك النسبة المعلومیة المجهولة  
وبالجملة لا یمکن ان ینزع الوجود الثبوتی  
بل ون کون الوجود الحقیقی باطنالہ متجلیا  
فی المظاهر الممكنة فمشتاء الوجود الحسولی  
الثبوتی فی الممكنات انما هو الوجود الحقیقی  
**مرحلة** الوجود المطلق لا یعلم ولا یرى  
بجیشیة الاطلاق ولا ینحکم علیہ بشی غیر  
انه موجود دولة تنزلات لہا وفیہا وبجسہا  
یعلم ویشاهد یرى وکلہا بالنسبة الیہ  
متساویة بلا ترتیب وتعقیب فهو اخر الموجد  
کما هو مع اولہا فلا یقوہم بنسبة حدوث  
تأخر الحدوث باعتبار ظهور بعضہا بنسبة

اولیٰ ہے اور بما سوا کے لئے لازم بوسیلة **مرحلة** ہے  
یا نخوان اگر نوید کہے کہ ماہیات کے وجود مطلق سے  
مشتے کیا معنی ہیں یا یہ کہ وجود مطلق کے ماہیات سے مشتے  
کیا معنی ہیں کیونکہ نہ تو وجود ماہیات کے مرتبہ میں  
ہے اور نہ ماہیات وجود مطلق کے مرتبہ میں ہیں بلکہ  
ہر دو کے سنی مشتے کے ماہیت ممکنہ کا مشروط بشرط مطلق  
ہے پس جب ماہیت ممکنہ کے تحقق اور وجود کی تراف  
پائی جاتی ہیں اور وقت ایک نہ فاصدہ وجود مطلق سے  
پیدا ہوتی ہے کہ دلیل اس کی معلوم ہے اور کیفیت اس  
کی مجہول ہے پس بواسطہ اس نسبت کے نور وجود کو  
کا اس ماہیت پر آتا ہے پس اس پر حکم کیا جاتا ہے کہ وہ  
ماہیت موجود ہے اور اس کا کوئی نام نہ کہہ دیا جاتا  
ہے اور وجود مطلق اپنی عزت اور پاکی میں اسی طرح رہتا  
ہے نہ اس ماہیت کی طرف اس کو نزول ہوتا ہے اور نہ معلوم  
اور نہ ماہیت کو اس کے آپ بارگاہ کی طرف انتقال اور  
ارتفاع ہوتا ہے پس کل آثار و احکام اس سلوک کے دلیل کی  
معلوم ہے اور کیفیت اس کی مجہول ہے اور یہ ہے کہ  
یہ ہے کہ وجود و ثبوتی ہر دو اس کے کہ وجود حقیقی اس کا  
باطن ہو اور بغیر اس کے کہ مظاہر ممکنہ میں وجود حقیقی مظہر  
حاصل نہیں ہو سکتا پس نشاء وجود و ثبوتی کا ممکنات  
میں وجود حقیقی ہے۔ ہر حالہ چھو وجود مطلق بحلیث  
اطلاق کے نہ معلوم ہو سکتا ہے اور نہ دیکھا جاسکتا ہے  
اور نہ اس کے اوپر کچھ حکم کیا جاتا ہے اس کے کہ وہ  
موجود ہے اور اس وجود و مطلق کے لئے تنزلات  
ہیں کہ اول تنزلات میں اور اول کے ہی سبب  
اور ان ہی کے اعتبار سے معلوم ہو سکتا ہے اور مقام  
کیا جاتا ہے اور دیکھا جاتا ہے اور تمام اعتبار اس  
اعتبار سے اس میں کچھ ترتیب اور تقیید نہیں ہو سکتا  
وجود مطلق کے نسبت آخر موجودات کیا تھا وہی ہے جو  
کہ وہ اول موجودات کیا تھا وہی ہے وجود مطلق و حدوث  
تو ہم نہیں ہو سکتا البتہ بعض موجودات ظہور کا  
اعتبار سے نسبت بعض



بعض منها فتحقق النقدم والتاخر الطبعيان  
والوضعيان لبعض بقيا س بعض كقدم  
الحياة على العلم والوجود العلمي على الوجود  
الغني الاجمالي منه على التفصيلي فالاول من  
التقنيات كحضرة الاطلاق هو علمه بذات  
مع النسب والا اعتبارات الالهية والكونية  
الانزلية الابدالية جملة من غير تفصيل وتميز  
فلا بعد ولا تكثر العلم الا اعتبار مع ذلك  
لا يشد نسبة من النسب حكم من الاحكام  
من حبطة علمه الجلي فهذه اول ستراجي  
على وجه الاطلاق ولذا يسمى بالتعلق الاول  
ويسمى بالحقيقة المحلوية والوحدة الانزلي  
ومقام اوداني والكثرة المختلفة في هذه  
الاجمال متميت بالشيون الذاتية والحروف  
العاليات فالوحدة قد ظهرت الكثرة فاعلم  
التميز لكن قد احاطت الكل من غير مشددا  
نسبة وحكم من تحتها من علمه اعتبارا لكل  
معدل من غير اعتبارا لكلية فهذه الوحدة  
الضروفة لها وجه الى التجرد ووجه الى التبليس  
فقبله الاول يسمى بالمرتبة الاحدية الذاتية  
وقبله الوجه الثاني يسمى بالمرتبة لواحده  
والوحدة الاحدية لها صنفها غير منافية  
لكثرة ما اذ هي اصلها بل عينها فلا جرم  
عالمه كثرتها بعين وحدتها وحصلت في  
الثاني النسب الاربع العلوم والوجود والعدم

موجودات کے حدود میں قدم اور تاخر طبعی اور وضعی  
بعض موجودات کے لئے باعتبار عین کے ہے جیسے کہ قدم  
حیوة کا علم پر اور وجود علمی کا وجود یعنی برادر اجالی علم کا  
تفصیلی علم پس اول حضرة اطلاق کے لئے جو تقنيات میں  
وہ علم اپنی ذات کا ہے مع نسبتوں کے اور اعتبارات الہیہ  
کو نیز انزلیہ ابدیہ کے مجملہ بغیر تفصیل اور تمیز کے پس کچھ  
بعد اور کثر میں بسبب عدم امتیاز کے اور باوجود اس  
کے کوئی نسبت نسبتوں میں سے اور کوئی حکم احکام میں  
سے ان کے احاطہ علم اجالی سے خارج نہیں ہے پس  
یہ اول پر وہ ہے جو اطلاق کے منہ پر لگا یا گیا ہے اور  
اسی واسطے اس کو عقل اولی کہتے ہیں اور حقیقتہً محمدیہ  
اور وحدۃ الہیہ اور مقام اولی بھی اس کا نام  
ہے اور جو کثرۃ اس اجمال میں پوشیدہ ہے ان کو شیون  
ذاتیہ اور حروف عالیہ کہتے ہیں پس وحدۃ کثرۃ پر  
غالب اور متولی ہے پس تمیز معدوم ہو گئی لیکن اس  
وحدۃ کے کل کا احاطہ کر لیا ہے اور کوئی نسبت اور  
حکم اس کے نیچے سے خارج نہیں ہے لیکن احاطہ کا  
اعتبار نہیں کیا گیا پس کل بغیر اعتبار کلیتہ کے معدوم  
ہے پس اس وحدۃ بمعنیہ کے لئے دو قسم ہیں ایک  
جہت تجرد کے جانب ہے اور ایک جانب نسبت کے  
پس پہلے جہت سکون کو مرتبہ احدیۃ والہیہ  
کہتے ہیں اور دوسرے جہت سکون کو مرتبہ واحدہ  
کہتے ہیں اور وحدۃ احدیہ اپنے خاصہ کے اعتبار سے  
اپنی کثرۃ کے معانی میں نہیں ہے کیونکہ وہ کثرۃ اصل  
احدیۃ جو ملکہ وہ عین احدیۃ ہے پس بالعرف  
احدیۃ اپنی اپنی عین وحدۃ سے کثرۃ کی  
عالم ہے اور ثانی میں یعنی مرتبہ واحدہ  
میں حیار نسبتیں حاصل ہوتی ہیں  
علم وجود اور



والشهود من غير تقدم اضل دها الجمل  
 القفل والظلمة والعينة بمعنى ان يحصل  
 يخلو الاربع من الكشف التام حاصل لتعالی  
 مرحلة الوحدة الحقيقية التي هي الحقيقة المحمديّة  
 بعد ما تعينت وتجلت بالعلق الاجمالي تزلت  
 وتجلت بالتعین التفصيلي لان الموجودات  
 كلها وان كانت ظاهرة على الذات على الوجه  
 الكمال من حيث الاجمال الا انها باعتبار  
 خصوصيتها المتميزة كانت غير ظاهرة  
 على نفسها فلا بد من التميز حتى يظهر بحسب  
 الخصوصيات فادرکت سائر النسب الاضافات  
 الالهية والكونية الانزلية الابدية في  
 نفسها بنفسها ادراك تفصيلي متعلّق ابتعد  
 المعلومات بحيث يتميز كل نسبة من الاخرى  
 مع الاحكام والاثار المختصة بها فجاءت  
 كل نسبة من الكمالات الالهية الكتابية  
 حقيقة العلم على التفصيل فتبين لك ان  
 الواحد اعتبارين اعتبارا لاجمال واعتبار  
 التفصيل الذي لحق في مظهره فيه  
 فالقهر والغلبة متكررة **مرحلة الواحد**  
 المفصلة ذات الكمالات لانها اقامت الكمالات  
 ونسب اعتبارات ليس من شأنها ان يتصف  
 الذات بها وفيها بالتعدّد الوجودي والتكثّر  
 الشهودي من شأنها ان يتصف لها اول  
 كمالات فعلية وجوبية من شأنها الفعل

فان وحدة  
 حقيقة کے لئے  
 دوا اعتبار  
 اول اجمالی و دوم  
 تفصیلی

مرحله  
 الواحد  
 الكمالات  
 التفصيل

شهود وبغير تقدم اذن کے اضداد کے جوہل  
 اور نقداور غیبت ہیں یعنی ان چاروں سے جو کشف  
 نام حاصل ہوتا ہے وہ ان کو حاصل ہے ۔

**مرحلہ سائوان** وحدۃ حق تاکہ جو حقیقہ محمدیہ  
 ہے تعلق اجمالی کے ساتھ متعین ہوئے اور تجلی ہوئے  
 کے بعد تعین تفصیلی کے ساتھ متزلزل اور تجلی ہوئے  
 ہے کیونکہ تمام موجودات اگرچہ ذات پر علی وجہ  
 الکمال باعتبار اجمال کے ظاہر ہیں مگر باعتبار  
 اپنی خصوصیات متمیزہ کے غیر ظاہر ہیں پس تمیز  
 ضروری ہے تاکہ باعتبار خصوصیات کے ظاہر  
 ہو پس ذات نے تمام نسبتوں اور اضافات  
 الہیہ کو نہ ازلیہ ابدیہ کو جو ذات میں  
 ادراک تفصیلی متعدد سے ادراک کیا اور  
 ایسے طریق پر ادراک کیا کہ ہر نسبت دوسری  
 سے مع احکام اور آثار مخصوصہ کے متمیز ہو گئی  
 پس ہر نسبت کمالات الہیہ کیا علیہ میں سے علم تفصیلی  
 میں حقیقہ متمازہ ہو گئی پس اس تقریر سے تجھ کو  
 معلوم ہو گیا کہ وحدۃ کے لئے دوا اعتبار ہیں ایک  
 اعتبار اجمال کا اور دوسرا تفصیل کے حقائق اور  
 متمیز ہیں پس فہر اور علیہ کثرت کو ثابت ہو **مرحلہ**  
**تکامل** واحدیتہ مفصلہ و کمال دالہ ہو کہ یکو احد  
 و در حال سو خالی نہیں یا تو کمالات اور نسبتیں اور اعتبارات  
 ہیں کہ مسکئی شان یہ ہو کہ ذات اس کے ساتھ تعدّد وجودی  
 و کثرت شهودی کے ساتھ متعین ہونا نہیں ہے اور  
 یا یہ کہ ادراکی شان مقصود ہوئے کی ہو پس اول  
 کمالات فعلیہ وجوبیہ ہیں اور ان کا کام مغل



والتأثير بفيضان الوجود في غيرها اى في  
نفسها ظاهراً في غيرها من الكمالات لا تفعل  
فهي تسمى بالاسماء والصفات والصفات العلمية  
الحاصلة بها من علمها لنفسها بخلاف الكمالات  
كسماها حقائق الاسماء والصفات فذلك  
الكمالات الفعلية اذا اعتبرت في تعين  
جامع كجميع التعينات الفعلية على الاجمال  
قد الكمال الوهية وان اعتبرت في الفرق  
في التفصيل فح ان اعتبر ظهور الآثار في  
الاعيان فهي اسماء الوهية والربوبية  
وصفاتهما وان اعتبر عدم ظهور الآثار في  
حقائق الوهية والربوبية والحقائق ان  
توقف تحققها على ظهور بعض الحقائق الكونية  
كالخالقية والرائية فهي حقائق الربوبية  
وان لم يتوقف فهي حقائق الوهية و  
الثاني كمالات انفعالية امكانية من شأنها  
الاتفعال والتأثير بقبول الفيض الوجودي  
من الفاعل فهي لفصول والخواص والتعينات  
المميز فتلك الكمالات الانفعالية اذا  
اعتبرت في عين جامع كجميع التعينات انفعالية  
اجمالاً فلذلك هو الحقيقة الامكانية وان  
اعتبرت في الفرق والتفصيل فح ان اعتبر  
في العلم عدم ظهور الآثار والاحكام فهي  
الحقائق والاعيان وان اعتبر في العين  
الاحكام فهي الموجودات الخارجية من الوحدانية

اور تاثير به يعني غير من فيضان وجود پیدا کرنے میں  
یعنی واحدیتہ فی نفسہا اپنے غیر میں یعنی کمالات انفعالیہ  
میں ظاہر ہوتی ہے پس وہ اسماء اور صفات کے ساتھ  
نامزد ہوتی ہے اور صورتہ علمیہ جو ان اسماء اور  
صفات کے سبب سے حاصل ہوتی ہے یعنی ان کمالات  
کے ساتھ جو اس کو علم ہوتا ہے اس کو حقائق اسماء  
وصفات کہتے ہیں پس وہ کمالات فعلیہ حکمیہ ایچہ  
شے کے یقین میں اعتبار کے جاد میں کہ جو تمام  
تعینات فعلیہ کو بالاجمال جمع کرنے والی ہو  
پس ہی الوہیت ہے اور اگر تفصیل اور فرق  
میں اعتبار کے جاد میں پس اس وقت دو حال  
ہیں اگر ظہور نماں کا اعیان میں اعتبار کیا جائے  
پس وہ اسماء الہیہ ہیں و ربوبیہ ہیں و صفات  
ربوبیہ ہیں اور اگر عدم ظہور نماں کا اعتبار کیا  
جائے تو وہ حقائق الوہیت و ربوبیہ ہیں اور  
کی دو قسم ہیں اگر ان کا تحقق بعض حقائق کوئیہ  
کے ظہور پر موقوف ہو جیسے خالقیت لازمت پس  
یہ حقائق ربوبیت ہیں اور اگر موقوف نہ ہو جیسے  
الوہیت میں اس دور میں کمالات انفعالیہ  
امکانیہ ہیں کہ ان کے شان الفعل اور اثر غرضیہ  
فیض وجودی کا فاعل سے جو پس وہ کمالات  
خواص اور تعینات ممیزہ ہیں اور کمالات انفعالیہ  
علمیہ میں اعتبار کے جاد میں کہ جو بالاجمال تمام تعینات فعلیہ  
کو جامع ہو جس سے یہ تعینات امکانیہ جو اس کو فرق اور تفصیل  
اعتبار کے جاد میں اس وقت دو حال ہیں اگر علم میں عدم ظہور  
آثار اور احکام کا اعتبار کیا جائے تو وہ حقائق اور اعیان ہیں اور

اور تاثير به يعني غير من فيضان وجود پیدا کرنے میں  
یعنی واحدیتہ فی نفسہا اپنے غیر میں یعنی کمالات انفعالیہ  
میں ظاہر ہوتی ہے پس وہ اسماء اور صفات کے ساتھ  
نامزد ہوتی ہے اور صورتہ علمیہ جو ان اسماء اور  
صفات کے سبب سے حاصل ہوتی ہے یعنی ان کمالات  
کے ساتھ جو اس کو علم ہوتا ہے اس کو حقائق اسماء  
وصفات کہتے ہیں پس وہ کمالات فعلیہ حکمیہ ایچہ  
شے کے یقین میں اعتبار کے جاد میں کہ جو تمام  
تعینات فعلیہ کو بالاجمال جمع کرنے والی ہو  
پس ہی الوہیت ہے اور اگر تفصیل اور فرق  
میں اعتبار کے جاد میں پس اس وقت دو حال  
ہیں اگر ظہور نماں کا اعیان میں اعتبار کیا جائے  
پس وہ اسماء الہیہ ہیں و ربوبیہ ہیں و صفات  
ربوبیہ ہیں اور اگر عدم ظہور نماں کا اعتبار کیا  
جائے تو وہ حقائق الوہیت و ربوبیہ ہیں اور  
کی دو قسم ہیں اگر ان کا تحقق بعض حقائق کوئیہ  
کے ظہور پر موقوف ہو جیسے خالقیت لازمت پس  
یہ حقائق ربوبیت ہیں اور اگر موقوف نہ ہو جیسے  
الوہیت میں اس دور میں کمالات انفعالیہ  
امکانیہ ہیں کہ ان کے شان الفعل اور اثر غرضیہ  
فیض وجودی کا فاعل سے جو پس وہ کمالات  
خواص اور تعینات ممیزہ ہیں اور کمالات انفعالیہ  
علمیہ میں اعتبار کے جاد میں کہ جو بالاجمال تمام تعینات فعلیہ  
کو جامع ہو جس سے یہ تعینات امکانیہ جو اس کو فرق اور تفصیل  
اعتبار کے جاد میں اس وقت دو حال ہیں اگر علم میں عدم ظہور  
آثار اور احکام کا اعتبار کیا جائے تو وہ حقائق اور اعیان ہیں اور



والجسمانیات والمثالیات والسر فی اثبات  
 الكمالین ان الذات الواحد من حیث و  
 حل تھا لا یکن ان یتصف بالکمالین معا  
 بحسب الوجود ضرر تقدم الفاعل و تاخر  
 المنفعل عنه فینجری الی تقدم الشئ علی نفسه  
 هو باطل فلا بد ان یکون الكمالات الکیة تفعلیة  
 خارجة عن ذات الفاعل فالان تصاف  
 بالکمالات الکیة تفعلیة فی الفرق وبالفعلیة  
 فی الجمع **مرحلة** الذات تجلت اجمالا و  
 تفصیلا وهی بعد لا فی العلم بل فی العلم  
 و لیس هناك رائحة الوجود والادراک  
 فاقضت الوجود والادراک فجلت اولاً  
 بصور الموجودات البسیطة البریة عن  
 الخرق والالتیام والتجری لتعین فشرقتها  
 علی سائر ما تحتمل من حیث عدم توقفها علی  
 شرائط من المادة والمدة وهی لارواح  
 وثانیاً بصور الموجودات المركبة اللطیفة  
 البریة عما ذکر وهی المغال وثالثاً بصور  
 الموجودات المركبة الكثیفة المستدعیة  
 لما ذکر وهی الشهادة وعالم الحسن ثم اقضت  
 مظهر اجمالاً لکل وعینة و مظهر احادیة الجمع  
 وهی صورة الانسان بالکامل الحائر بجمع المراتب  
 الفرقانیة فکما ان الذات الاحدیة

ذات  
 حی  
 ثانیة  
 لکمال

اور جسمانیات اور مثالیات - اور ان دو کمالات کے  
 ثابت کرنے میں داریہ ہے کہ ذات واحدہ کا بحیثیت  
 اپنی وحدۃ کے باعتبار وجود کے ایک وقت میں دو  
 کمالات کے ساتھ مقفوت ہونا ممکن نہیں ہے کیونکہ  
 تقدم فاعل کا اور تاخر منفعل کا ضروری ہے ورنہ تقدم  
 شے کا اپنے ذات پر لازم آدے گا اور یہ باطل ہے پس  
 ضروری ہوگا کہ کمالات الفعالیہ ذات فاعل کے خارج  
 ہوں پس کمالات الفعالیہ کیساتھ جو انصاف ہر دو فرق  
 میں ہے اور کمالات فعلیہ کے ساتھ انصاف صحیح میں ہے  
**مرحلة** ذات اجمالاً و تفصیلاً دونوں طرح  
 متخلی ہوئے ہے مگر پھر بھی وہ عین میں نہیں بلکہ علم  
 میں اور عین میں وجود و ادراک کے ٹوک نہیں پس  
 وہ وجود و ادراک کے مقتضی ہوئی پس اول موجودات  
 بسیطة میں جو فرق اور التیام اور تجری اور تعین سے  
 بری ہیں متخلی ہوئی کیونکہ ایسے موجودات اپنے تمام  
 ماتحت پر شرف رکھتے تھے کیونکہ ماوہ اور مدہ و غیرہ  
 کے شرائط پر موقوف نہ تھے اور وہ موجودات اول  
 ہیں اور پھر موجودات لطیفہ میں کہ وہ بھی فرق و التیام  
 و تجری و تعین سے بری تھے متخلی ہوئے اور وہ  
 موجودات مثال کہلاتے ہیں اور پھر تیسری مرتبہ موجودات  
 مرکبہ لطیفہ کثیفہ میں کہ جو خرق و التیام و تجری کہ جاتے  
 ہیں متخلی ہوئی اور وہ عالم شہادۃ و عالم حس ہے پھر ذات  
 ایک ایسا مظهر چاہا کہ جو تمام مراتب علیہ عینیہ روحانیہ و جانیہ  
 کو جامع ہو تاکہ اور مواضع میں جو مظهر تہیہ متفرق تھے اسکو  
 جمع کر لیں ایسا مظهر سکا اجمال اور عین جو اور پھر جمع  
 کا مظهر جو اور وہ صورۃ الانسان کامل کی ہے جو تمام

مراتب و تہیہ متفرق تھے اسکو جمع کر لیں ایسا مظهر سکا اجمال اور عین جو اور پھر جمع کا مظهر جو اور وہ صورۃ الانسان کامل کی ہے جو تمام



مشتمل علی الكل وعین الكل وکل شأن من  
شیوہا کن لك هذه الصورة العنصرية  
الجبیة مشتمل علی الكل وعین الكل وکل شأن  
من شیوہا مشتمل علی حکم سائر شیوہا فکما  
ان الذات الاحد السمع بائز و یبطش بما هو  
ینطق مثلاً کذا لك الا لسان الکامل هذا هو  
الاتحاد وحکمة الایجاد **مرحلة** لجماعیة  
الثامة لصورة الانسان بمعنی کونها مشتملة  
علی سائر الاسماء ولطایفها لیکون النموذج  
لتصور الصفات والاسماء الالهیة القدیمة  
الانزلیة الابدية الواجبیة لانها حلت  
فیها فانها بهذه کیفیة مختصة بذاته  
الاقدر تعالی شأنه عن ان تحل صفة من  
صفات فی احد من مخلوقه وکن لك اشتمالها  
علی سائر الموجودات الامکانیة بمعنی انها  
مشتملة علی کلیات المودجات الامکان لان  
المکنات بصورها واشخاصها مکتب کما ذکرنا فی  
تشریح الانسان فهو مستفیض من اسم  
الجامع لطائف الاسماء الالهیة ودقائق  
الحقائق الامکانیة مفیض علی الموجودات  
العییة فهو برزخ بین بحر الوجود والامکان  
من حیث الكلية والجمعیة و بین حقایقها من  
حیث المظهریة و به تتم الدائرة و به تنظم  
امر الخلافة و به ینتهی علة الایجاد وحکمة  
الظهور **مرحلة** فان قلت الحکیمان تجلی

کل پر کل ہو اور عین کل ہو اور ہر شان شیون ذات  
احدیہ کی اور شیون کے حکم پر کل ہو اسی طرح یہ صورت عفریہ  
عجیبہ کل پر کل ہو اور عین کل ہو اور ہر شان اسکے شیون  
سے تمام شیون کے حکم پر کل ہو پس جیسے ذات احدیہ سنی ہو  
ساتھ اس شے کے کہ جس سے دیکھتی ہو اور پکڑتی ہو ساتھ  
اس شے کے کہ جس سے بولتی ہو اسی طرح انسان کامل بھی  
ہے اسی کا نام اتحاد ہے اور حکم اس کا ایجاد **مرحلة**  
سوائے جامعیت نامہ جو انسان کی صورت میں اس کے  
معنی یہ ہیں کہ یہ صورت اسما و لطائف اسما کا اثر اور پرکشش  
تاکہ وہ صفات اور اسما الہیہ قدیمہ ازلیہ بدیہ واجبہ تصور کیے  
موجودات کا ہے یہ معنی نہیں کہ ان اسما و صفات نے اس  
صورت میں حلول کیا ہو کیونکہ صفات اس کیفیت کی  
یعنی حلول کیساتھ ذات اقدس حق تعالیٰ کیساتھ خاص  
ہے کہ جو اس سے برمی ہے کہ اس کی کوئی صفت کسی مخلوق  
میں حلول کرے اور اسی طرح صورت انسانیت کے تمام موجودات  
اسکا بہرہ پر کل ہوئے کے معنی یہ ہیں کہ وہ ان بھیات پر جو کل  
کے منور ہیں شامل ہو پختی نہیں ہیں کہ ممکنات اپنی صورتوں  
اور اشخاص و آدمیں مرکب ہیں جیسا کہ انہوں نے تشریح کیا  
ہیں ذکر کیا ہو پس انسان ایسے اسم سے مستفیض ہو کہ جو لطائف  
اسما و الہیہ اور دقائق حقائق امکانیہ کو جامع ہو اور  
موجودات عینیہ پر مفیض ہے پس انسان بحیثیت کلینیہ و  
جمعیہ کے بحر وجود اور امکان کے درمیان برزخ ہے  
اور اسی سے دائرہ تمام ہوتا ہے اور اسے سے علم  
خلافت کا منتظم ہوتا ہے اور اسی سے علت ایجاد کی انتہی ہوگی  
ہے اور حکم اس کا ظهور **مرحلة** کیا دیوان اگر  
تو یوں کہے کہ حکیم اگر کسی باعث سے مجبلی ہو

فان  
سے  
سے  
سے

فان  
سے  
سے  
سے

فان  
سے  
سے  
سے



لِبَاعْتِ ثَبْتَ الْجُزْءِ وَالنَّقْصَانِ وَالْأَوْفِيَّتِ السَّعَةِ  
وَالْعَيْتِ تَعَالَى فِيمَا قُلْتَ هَذَا فِي الْحَكِيمِ الَّذِي  
كَمَالُهُ بِالْصِفَاتِ وَكَلَامُهُ فِي حَكِيمِ كَمَالِهِ بِالذِّكْرِ  
لَا بِصِفَةٍ مِنَ الصِّفَاتِ فَأَعْمَالُهُ كَامِلَةٌ وَمَا يَتَرْتَبِ  
عَلَيْهِ حَكْمٌ وَمَصَالِحٌ لَا يُقْبَلُ بِوَسْعَتِ لَيْسَ تَكْتُمُ بِهَا  
ذَاتُهُ فَلَا يَكُونُ فَعْلُهُ لَا جِلَّ مَشْيُ فِي الْإِلْهَادِ  
شَرَفُ كَمَالِهِ إِلَّا أَنْ لَا يُجَادِ نَوَازِلُهُ كَمَا لَا فَلَيسَ  
فِيهِ نَقْصَانٌ بِوَجْهِ مَنِ لَيْسَ تَكْمُلُ بِفَعْلٍ **مرحلہ**  
الْوُجُودِ حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ مُسْتَقْلِلَةٌ وَمَا سِوَاهَا  
عَدَمٌ بِحُثِّ وَلَا شَيْءٌ مُحْضٌ فَمَا هُوَ فِي الْكُونِ  
لَيْسَ عَيْنُ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ الْوَاحِدَةِ لِكَثْرَتِهِ وَ  
وَحْدَتِهَا وَكَذَلِكَ لَيْسَ الْعَدَمُ الصَّرْفُ  
لِتَحْقُقِ تَأَادُلَهُ وَاحْتِكَامُهُ فَإِذَا الشَّرْبُ الْعَلَبُ  
وَالْمَذْهَبُ الرَّجَبُ إِنَّمَا فِي الْكُونِ عَيْنُ تِلْكَ  
الْحَقِيقَةِ الْوَاحِدَةِ حَقِيقَةٌ وَغَيْرُهَا اِعْتِبَارًا  
أَيُّ مِنْ حَيْثُ التَّعْيِينُ وَالْخُصُوصِيَّةُ كَمَثَلِ  
الْحَقِيقَةِ الْجَبَرِيَّةِ فِي الصُّوَرَاتِ الْبَشَرِيَّةِ  
السُّوَرَةِ فَرَى هِيَ مِنْ حَيْثُ هِيَ وَغَيْرُهَا مِنْ  
حَيْثُ التَّشْخِصُ فَالتَّعْيِينُ فَالْمَخْلُوقُ أَيْ الظَّاهِرُ  
مُجَرَّدٌ مِنْ حَيْثُ الْحَقِيقَةُ وَمَلْبَسٌ مِنْ حَيْثُ الظُّهُورُ  
فَرَهَوْنِي عَيْنُ التَّجَرُّدِ مَلْبَسٌ فِي عَيْنِ التَّعْيِينِ  
مُجَرَّدٌ فَاطْلَاقُهُ يَعْنِي تَقْيِيدُهُ وَتَقْيِيدُهُ يَعْنِي تَقْيِيدُهُ  
اطْلَاقُهُ قَالَ الشَّيْخُ فَإِنْ رَأَيْتَ حَقًّا فَلَمْ تَرَ خَلْقًا  
وَأَنْ رَأَيْتَ خَلْقًا فَلَمْ تَرَ حَقًّا فَعَلَيْكَ أَنْ تَحْفَظَ  
أَحْكَامَ الْأَعْتَابِ فِي قَالِجِ مَجْرَعِ عَلَى مَا كَانَ قَدَمُ

صافیات کا  
ایک منظر  
بہار

عُزْرَةُ لَقْصَانِ آتَا بِهٖ وَرَنَهُ سَفْهُ وَبُحْثُ ثَابِتٍ هُوَ تَابِعُ  
ذَاتِ حَقِّ دُونِ سَبَبٍ بِرَبِّ اس کے جواب میں میں کہوں گا  
کہ یہ اعتراض اس حکیم میں وارد ہو چکا ہے کہ جب کمال  
صفات ہو اور ہمارا کلام اس حکیم میں ہو کہ جب کمال  
سے کمال صفہ سے نہیں ہو پس افعال اس کے کمال میں اور جو  
اور سبب مرتب ہو وہ صفتیں اور صفتیں ہیں یعنی ذات کے  
کمال حاصل کرنے کے اسباب ہیں پس اس میں اس کا فعل کی  
تے کیوں ہے نہیں ہے پس ایجاد اس کے کمال کا عمر  
ہے یہ بات نہیں ہے کہ ایجاد اس کمال کو پیدا کرتا ہے  
پس وہ عین کی وجہ سے نقصان نہیں ہوتا کہ کسی فعل سے  
کمال حاصل کرے **مرحلہ بارہواں** وجود حقیقہ واحد  
مستقل ہے اور جو اس کے سوا ہے وہ عدم فالصانع رلاشے  
محض ہو پس جو کچھ عالم کون ہے وہ اس حقیقہ واحدہ کا  
عین نہیں ہے کیونکہ جو عالم کون میں ہو وہ کثیر ہے اور حقیقہ  
واحدہ ہے اور نہ عالم کون عدم محض ہے کیونکہ آثار اور  
احکام اس کے ثابت ہیں پس اب عمرہ مشرب اور  
نہ سبب جمع اس بارہ میں یہ ہے کہ جو عالم کون میں ہو وہ  
حقیقہ تو اس حقیقہ واحدہ کا عین ہو اور اعتبار اس کا  
غیر ہے یعنی بحیثیت تعین اور خصوصیت کے غیر ہے جیسا کہ  
حقیقت جبرئیلیہ کا بشر کی صورت میں متحمل ہونا پس وہ  
حقیقت جبرئیلیہ بحیثیت اس کے کہ وہ حقیقت جبرئیلیہ ہے اور  
بحیثیت تشخیس اور تعین کے غیر ہے پس مخلوق یعنی ظاہر  
بحیثیت حقیقت کے مجرور ہے اور بحیثیت مجرور کے ملبس یعنی  
غیر مجرور ہے پس عین تجرود ملبس ہو اور عین تعین میں مجرور  
ہو پس اس کا اطلاق تقييد کیساتھ ہے اور اس کے تصور طلاق  
کیساتھ ہے شیخ نے کہا ہے کہ اگر کو حق کو دیکھے تو حق کو نہ  
دیکھے گا اور اگر خلق کو دیکھے گا تو حق کو نہ دیکھے گا  
پس دونوں اعتباروں کے احکام کے لحاظ کلام  
پرو و شعر) فالجبر جبر علی ما کان فی قدم



وان الحوادث امواج فالها أرفا لتمثل بالنسبة  
 الى تمثلاته مجر وطلب معای من حيث البطلون  
 والظلمة من حيث وجود محكوم علیه التردد والتلبس  
 والاطلاق والتقييد معاً فصوره الدجبة الكلية  
 جبریل لیست عین الحقيقة الجبریة بل هی  
 صور انسانية اما حقيقة الجبریة ولولا  
 اياها تسامت غیر الحقيقة الجبریة فلیت  
 القلب اهل بلاغ الوحي اذ هو غیر جبریل  
 فتحقق انها حقيقة هی الحقيقة الجبریة لکاتب  
 صور غیر صورة جبریل فعلم ان العينية  
 من حيث الحقيقة والغیرية من حيث الصورة  
 فاحکام الانسانية والجسمية راجعة الى  
 الصورة البشرية واحکام التقدر من ابلاغ  
 الوحي راجعة الى الحقيقة الملكية الجبریة  
 ثم اعلم ان احکام البشرية لیست قائمة بالحقيقة  
 الملكية بخلاف اللطافة والبساطة والنقل  
 فانها قائمة بها الا ان الحقيقة الملكية نسبت  
 خاصة مع الصورة البشرية وعلل ذلك لوجهاً خاصاً  
 بواسطتها قیام تلك الصورة البشرية فی  
 نفسها وقيام احکامها ولوازمها ولا ذلك  
 المثل والتوجه لا نعلم مت الصورة ومن  
 نتائج تلك النسبة الحکم علیاً بان هی ای  
 الصورة تلك الحقيقة الجبریة كذلك  
 الموجهات تمثلات للوجود الحق فاحکام  
 حقایق الامكانية وانما راجعة الى الصور

وان الحوادث امواج وانما عینی پس بحر ہے جیسا کہ  
 میں تھا۔ اور حوادث موصین اور ہرین میں پس تشل نسبت پانی  
 تشل کے ملبس مجرد دونوں سے یعنی بحیث بطلون کے مجرد  
 اور بحیث ظہور کے ملبس پس وہ بحیثیت و ممکن کا محکوم علیاً  
 تجرد کا اور ملبس کا اطلاق کا اور تقييد کا پس وجہ کلی کی صورت  
 جبریل کی عین حقیقت جبریل نہیں ہے کہ وہ صورت انسانیہ  
 سے مختلف ہے۔ یہ جبریل ہے کیونکہ اگر حقیقت جبریل نہ ہوتی  
 تو غیر حقیقت جبریل ہوگی پس اس صورت میں وحی کے پہنچانے کا  
 حال شعل ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں وہ غیر جبریل ہے  
 پس ثابت ہوا کہ حقیقت وہ حقیقت جبریل ہے اگرچہ صورت اسکی  
 صورت جبریل کی یہی پس معلوم ہوا کہ عینیت بحیثیت کے  
 اور غیریت بحیثیت صورت کے ہے پس انسانیت اور جسمیہ کے احکام  
 صورت بشریہ کی طرف راجع ہیں اور تقدس اور وحی کے پہنچانے کے احکام  
 حقیقت ملیہ جبریل کی طرف راجع ہیں پھر اس بات کو جان کہ احکام  
 بشریہ حقیقت ملیہ کے ساتھ قائم نہیں ہیں بخلاف لطافت اور سادگی  
 اور تقدس کے یہ اس کے ساتھ قائم ہیں مگر حقیقت ملیہ کو صورت بشریہ کے ساتھ  
 ایک نسبت حاصل ہو رہی ہے اور توجہ فاضل کہ اس نسبت کو اس کے  
 صورت بشریہ کا اور اس کے احکام و لوازم کا قیام ہے اگر وہ نہ ہو تو وجود نہ  
 ہوتی تو صورت معدوم ہو جاتی اور اس نسبت کی نتائج میں یہ کہ اس  
 صورت پر یہ حکم کیا جاتا ہے کہ وہ حقیقت جبریل سے اس سطح  
 موجودات وجود جن کے تمثلات ہیں پس حقایق امکانیہ کے  
 اور اس کے آثار صورت مشابہ کی طرف فیض سبحانی ترجمہ  
 اردو فتح الربانی از حضرت شیخ محی الدین عبدالقادر جیلانی رحم  
 نصیحت خیر و عطا اصلاح قوم کے زبردست لکچرر مدیر  
 لکچرر کا بیسید عبد الغنی جعفری تاجہ نشین غفار کلہی بابین جامعہ لائیں



المثالية من حيث انها غير اذ من حيث العينة  
هو الوجب ووجهه ولا نصيب للغير فلا حول  
ولا قیام الصورة به لانه يلزم ان يكون المتناهي  
محدودا لغير المتناهي وان يكون الذات القلبية  
محدودا للمحدود وهو سبحانه في الازل لا حال  
ولا محل فان ظهر بالامرین يلزم ان يظهر  
بجلاف ما كان اذ لا وهل هذا الا انتغيا  
واحد ذات بل الذات متمثل بجميع الصور مع  
تفاوتها وما هي عليه في ذاتها فالصور الامكانية  
لكل واحد منها نسبة مخصوصة الى الذات  
ولها من حضرة الاسماء توجيهات متعينة بتعييناتها  
الى كل واحد من الصور الامكانية فالوجه  
من حضرات اسم فايرت الى التوجه من حضرة  
اسم اخر فالتمثل واحد التماثل مختلفة فهذا  
الصور لها مع الذات نسبة اللوازم مع  
اللزوم لانسبة الجزء مع الكل فتدبر وكن  
من الشاكرين **مرحلتي** الا انسان مثاله  
صور صور الطفولية والشبابية والشيبية  
والذات واحدة مع تلك الصور ولكل صورة  
مخصوصة نسبة مخصوصة مع الذات باعتبار  
اتصاف الذات باوصاف تقيضها فليس  
في هذه الظاهر عين انظار الواحد فالصور  
محتاجة في الوجود الى الذات وقائمة بها و  
لها باعتبار كل صورة فعل خاص وتأثير على  
بنسبة صورة اخرى ليس هذا الفعل والتاثير

بخصيت اسكے کہ وہ اسکے غیر میں راجع ہیں کیونکہ وہ خست  
عنیت کے وجود محض ہے اور غیر کا کچھ حصہ نہیں ہے پس جس  
ثابت نہیں ہوتا اور نہ صورت کا قیام اسکے ساتھ ہے کیونکہ  
اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ تناسلی محل غیر تناسلی کا ہوگا اور نہ  
قدیمہ محل حوادث ہو اور حق سبحانہ تعالیٰ نہ حال ہے نہ محل  
پس اگر حال و محل ہونے کے طور پر ظہور ہو تو یہ لازم آتا ہے  
کہ جیسا ازل میں ذات تھی اس کے خلاف ظاہر ہو اور یہ غیر اور تو  
نہیں تو اور کیسے بلکہ ذات تمام صورتوں کیساتھ متشکل ہے  
باوجود اس کے کہ سطح پر وہ اپنی ذات میں اس سطح باقی ہے پس  
صور امکانیہ میں ہر ایک کیلئے ایک نسبت مخصوص ذات کی  
ہے جو توجہ ایک اسم سے ہے وہ غیر ہے اس توجہ کے جو دوسرے  
اسم سے ہے پس تشکیلی ایک اور تائیل مختلف ہیں پس ان  
صورتوں کو ذات سیسی نسبت ہی جیسے کہ لازم کو لازم کیسا  
ہے نہ اسی نسبت جیسی جو کوکل کیساتھ ہے پس تدبیر کر اور  
تشکر کر نوالون میں سے ہر صورت کے تیسرے ہوان انسان کی مثل  
چند صورتیں ہیں مگر کہیں جو انی برہما اور باوجود ان صورتوں کے  
ذات واحد ہے اور ہر صورت مخصوصہ کیلئے ذات سے ایک نسبت  
مخصوصہ ہے کہ باعتبار اس نسبت کے ذات ان اوہا کیساتھ  
کہ جبکہ وہ مقتضی ہے متصف ہے پس ان مظاہر میں نہیں عین  
ظاہر واحد پس صور اپنے وجود میں ذات کے محتاج ہیں اور  
کیسا تھ قائم میں اور ذات کیلئے باعتبار ہر صورت کے ایک  
فعل خاص اور علیہ ہر صورت سے اور یہ فعل اور تاثیر

کشمکش کلیمہ مصنفہ عربی از حضرت شیخ کلیم اللہ شاہ جہان آبادی  
رحمۃ اللہ علیہ تصوف کا بخور قیمتی کر کے دریا کو زہ میں نہ کیا  
بلکہ کا پیر عبد الغنی جعفری سجادہ شیر خاں کا کلیمہ کلان محل وصلے



الا من حرم اسم من اسماء تعالیٰ ظہر فی  
ذات المظہر فکل صورة مظہر اسم من اسماء  
فالانسان فی صورة الطفولية قابل الوجود  
من نفسه بحسب تلك النسبة وله صفات  
بحسبها وکل فی صورة الشبابة والشیبة  
فالفعل واثاث فی صورة تغاثر فعلا واثاث  
فی صورة اخرى والفعل بقضی الحیوة والعلم  
والقدرة والامادة وکل صفة له ظہر  
غیر ظهور فالصفة الاخری وتعیین غیر  
تعیین اخر فانتشار لکثرة فی عین الوحدة  
الحقیقة الجامعة التامة بالصلوح ثم باقباد  
التجرد فی العلم ثم باعتبار التلبس فیه ثم فی  
التعیین فالکثرة اما فی العین واما فی العلم اما  
بالاجمال او بالتفصیل هذه الثلاثة مجالی  
الکثرة المضبوطة تحت الوحدة الذاتية  
المطلقة القاهرة ذات الانسان بمثابة  
غیب الهویة وادراک نفسه بنفسه وسائر  
کمالاته ادر اجمالیا من غیر اقیانجام  
للقابلیات السلبیة والایجابیة الفعلیة  
والا تعالیة بما نزل التعیین الاول وقابلیات  
الحیة المندرجة فیہ بمنزلة الشیون الداتیة  
تلك المجلة اصاقا بلیة من حیث البحر ومن  
جميع النسب والاضافات فزی مثابة الاحیة  
الصرفة الاجمالیة واما قابلیة من حیث  
التلبس بالنسب والاضافات ففی بمثابة

حق تعالیٰ کے اسماء میں کے اسم سے ہے کدہ اس مظہر میں  
ظاہر ہوا ہے پس ہر صورت اسماء حق میں ہر ایک اسم کا مظہر  
ہے پس انسان صورت لڑکپن میں باعتبار اس نسبت کے وجود کو پز  
نفس سے قبول کرنا والا ہے اور اسی نسبت کے اعتبار سے  
اس کے لئے صفات میں اور اسی طرح جوانی اور بڑھاپے کی صورت  
میں سمجھنا چاہئے پس جو فعل اور تاثیر ایک صورت میں ہے  
وہ اس فعل اور تاثیر کے مغایر ہے جو دوسری صورت میں ہے  
اور فعل حیات اور علم اور قدرت اور ارادہ کو چاہتا ہے کیونکہ  
فعل تاثیر بغیر ان صفات کے نہیں ہو سکتا اور ہر صفت کیسا  
جو ظہور سے وہ مغایر ہے اور اس ظہور کے جو دوسری صفت  
سے ہے اور جو ایک صفت سے تعین ہے اور دوسری صفت  
کے تعین سے علیحدہ ہے پس کثرت کا نشر ہونا عین وحدت  
حقیقہ میں ہے جو جامع ہے اور صلاحیت کیساتھ نامت  
پھر نشر ہونا کثرت کا باعتبار تجرد فی الختم کے پھر تعین میں ہر  
کثرة یا تو عین میں ہے یا علم میں اور جو علم میں ہے یا تو بالاجمال  
ہے یا بالتفصیل یہ تینوں محل میں کثرة کی جو وحدت ذاتیہ مطلقہ  
قادر کی تحت میں ضبط کی گئی ہے پس انسان کی ذات بمنزلہ  
غیب ہوتہ کے ہے اور اپنے نفس کو اور اپنے تمام کمالات کو اپنی  
ذات سے اور اس کے تلبس سے مگر ادراک اجمالی ہے بغیر ایسے اقیان  
کے جو قابلیات سلبیہ اور ایجابیہ وفعالیہ کو جامع ہو بمنزلہ  
تعیین اول کے اور اسکی قابلیات بمنزلہ تینوں ذاتیہ کے ہے  
پس وہ مدرکات مجملہ بحیثیت تمام نسبتوں اور اضافات کے مجرد  
ہونے کی ہے پس وہ بمنزلہ احدیہ محضہ کے ہے اور قابلیت  
بحیثیت تلبس کے ہے ساتھ نسبتوں اور اضافات کے پس  
وہ بمنزلہ



الواحدية التفصيلية وادراكه نفسه بنفسه  
 وما يؤكده الا انه ادراكا تفصيلا بالاعتيان بين  
 الوجودية والسلبية والفعلية والانفعالية  
 على وجه الفرق بحيث يكون له بنفسه بنسبة  
 كل قابلية ظهور بها في العلم بمنزلة  
 التعيين الثاني والقبليات فيه ما من شأنه  
 الفصل والانفعال والفعليات والانفعاليات  
 اجمالاً وتفصيلاً فالجمال الاول بمنزلة الالهية  
 وتفصيله بمنزلة الاسماء والصفات والجمال  
 الثاني بمنزلة الحقيقة الالمكانية وتفصيله في  
 العلم بمنزلة الاعيان الثابتة وفي التعيين  
 بمنزلة العالم والقبليات كلها ظاهراً من ذات  
 الانسان قائمة بها لكن ظهورها بالقبليات  
 الفعلية لا يوجب التعدد الوجودي بل هي  
 في عين الظهور بالقبليات الفعلية في وحل  
 الصولته بخلاف القبليات الانفعالية فانه  
 عند ظهورها يوجب التعدد الوجودي  
**مرحلة ١** الناس بها محجوبون فلا يرون  
 الا الكثرة والغيرية واقا حبل وبن فلا  
 يرون الا الواحدية والعينية فهذا لا يصح  
 ان لا يقتل ربهما لانهما محجوبان بظلمة الكثرة  
 ابنو لوجل والعارف المقتدي هو الذي  
 جمع الطورين فثبت الواحد في بواطن الاشياء  
 وثبت الكثرة في ظواهرها فعين محل تميز  
 مع عين كثره وكذا العكس فثبت الربوبية

واحدة تفصيلية کے ہے اور وہ اپنے نفس کو اور تمام کالات  
 کو خود اپنی ذات سے ادراک کرتا ہے اور ادراک تفصیلی ہوتا ہے  
 اور جو قابلیات ایجابیہ اور سلبیہ اور فعلیہ اور انفعالیہ کے درمیان  
 امتیاز کیساتھ علی وجہ الفرق ہے ایسی طرح پر کہ اسکی  
 خود ہر ایک کی نسبت کثر قابلیت ظہور خاص کے علم میں ہو  
 تعین ثانی کے اور قابلیات جو اس میں ہیں یا تو انکی نشان  
 ہے یا انفعال ہے اور فعلیات اور انفعالیات کہنے اجمال  
 تفصیل ہے پس فعلیات کا اجمال بمنزلہ الوہیت کے ہے  
 اور تفصیل اسکی بمنزلہ اسماء اور صفات کے ہے اور اجمال ثانی  
 کا بمنزلہ حقیقت امکانیہ کے ہے اور اسکی تفصیل علم میں بمنزلہ  
 اعیان ثانیہ کے ہے اور عین میں بمنزلہ عالم کے ہے اور تمام  
 قابلیات انسان کی ذات سے ظاہر ہیں اور اسکی ساتھ قائم ہیں  
 لیکن قابلیات فعلیہ کیساتھ اسکا ظهور تعدد وجودی کو واجب  
 نہیں کرتا بلکہ وہ اپنی وعدہ صوریہ میں قابلیات فعلیہ کیساتھ عین  
 ظہور میں ہے بخلاف قابلیات انفعالیہ کے کیونکہ وہ انکے ساتھ  
 ظاہر ہونیکے وقت تعدد وجودی کو واجب کرتا ہے محل وجودی  
 کوگون کی دو عین ہیں یا تو خوب محروم ہیں پس سوا کثرت اور  
 غیرت کے اور کچھ نہیں دیکھتے اور یا مجزوب ہیں کہ سوا وحدۃ  
 عینیت کے اور کچھ نہیں دیکھتے پس یہ دونوں اقتدار کے لائق  
 نہیں کیونکہ وہ دونوں خوب میں ہلا تو کثرت کی غلطی اور  
 دو وحدۃ کے نور سے اقتدار کے لائق وہ عارف ہو جو دونوں  
 طریق کا جامع ہو پس اشیاء کے باطن یہ تو وحدۃ کو ثابت کرتی  
 اور اور دیکھے ظاہر میں کثرت کو پس اسکی وحدۃ کی آنکھ کثرت کی آنکھ  
 کیساتھ کھلی ہے اور کثرت کی آنکھ وحدۃ کی آنکھ کیساتھ  
 کھلی ہے پس ربوبیت



والعبودية والعينة والغيرية في البواطن  
والظواهر لا يطرأ حكاماً فالممكنات عينية  
حقيقية وغيره اعتباراً فمن حيث التعيينات  
الغيرية مسلمة ومن حيث الحقيقة العينية  
حقيقية والممكنات ليست لجميع الوجود عينية  
ولا غير بل بوجه الذات عينية وبوجه  
التعین غیرہ کما ان زید عین الانسان  
حقیقة و غیرہ تعیناً فان الامتیاز تحت  
بالا طلاق قال الشيخ ابو الحسن الشاذلي  
قدس سره ينبغي ان يكون الفرق على سائر  
والجمع في قلبك وهذا هو الكمال فالمقيد  
محتاج الى المطلق في الوجود والمطلق مشتاق  
الى المقيد في الظهور وسيجي بدن من الكلام  
في هذا المرام الممكنات من حيث الاطلاق  
متحدة ومن حيث التقيد اقسام متعددة  
فاحكام الاطلاق باقية عند التقيد اقسام  
واحكام التقيد اقسام فائدة عند الاطلاق  
ولا تراحم ولا تعارض ولا تناكر في احكامها  
بخلاف احكام مختصة بكل واحد منهما  
فانها متعارضة مثلاً الانسان اذا قيس بالنسبة  
الى زيد حكم الكاية مثلاً يراحم حكم الجزئية  
الثابت في زيد واما كونه جسماً ومتحركاً بالارادة  
لا يراحم الزيدية وكذلك الوجوب والامكان  
والقدم والحدث فان كلاماً من حيث التلبس  
يعارض الآخر ادا من حيث التجرد فلا كيف هذا

و عبودیت و عینیت کو جو باطن کے اشار میں ثابت کرتا ہے  
اور غیرت کو ظاہر اشار میں اور مرد کے احکام کو جو نہیں کرتا  
پس ممکنات حقیقہ اور اسکے عین میں اور اعتباراً اسکے غیر میں  
پس بحیثیت تعینات غیرہ کے تو ممکنات مسلمہ ہی میں اور  
بحیثیت حقیقہ عینیہ کے محقق میں پس ممکنات تمام وجوہات کے  
اسکے عین میں ہیں اور نہ تمام وجوہات کے اسکے غیر میں بل باعتبار  
ذات کے اسکے عین میں اور باعتبار تعین کے غیر جیسا کہ زید عین  
انسان ہے حقیقہ اور غیر انسان ہے باعتبار تعین اور تشخص کے کیونکہ  
امتیاز اور تعین ہونا اطلاق کو مغل ہے شیخ ابو الحسن شاذلی قدس  
سرہ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ کہ فرق تیری زبان پر ہوا جمع تیرے  
قلب میں ہو اور یہی کمال ہے پس مقید مطلق کا وجود میں محتاج نہ  
اور مطلق مقید کا نہ ہو میں مشتاق اور کچھ کلام اس بحث کے متعلق  
آگے بھی آویگا پس ممکنات بحیثیت اطلاق کے متحم میں اور بحیثیت  
تقیدات کے متعدد میں پس اطلاق کے احکام تقیدات کے نزدیک  
باقی میں اور تقیدات کے احکام اطلاق کے نزدیک نافذ میں اور دونوں کے  
احکام میں کچھ تعارض قرحم اور تناکر نہیں ہر بخلاف ان احکام کے جو ہر  
کیساتھ مختص ہیں کیونکہ وہ آپس میں متعارض ہیں جیسا کہ انسان جب  
زید کی نسبت کو قیاس کیا جاوے تو کلیتہ کا حکم جزئیہ کے حکم کے جو زید میں  
مترجم و معارض ہو مگر انسان کے جسم متحرک بالارادہ ہو تو جزئیہ  
مترجم و معارض نہیں اسی طرح وجوب اور امکان اور قدم اور حدث  
پس ہر ایک بحیثیت تلبس کے دوسرے کے معارض ہے اور بحیثیت  
تجرد کے معارض نہیں ہے اور معارضہ کیسے ہو سکتا ہے  
مالانکہ یہ اسماء العارفین ترجمہ اردو وچیل عارفین مفہومات  
غریب نوار حضرت خواجہ معین الدین حسن چشتی رحمۃ اللہ علیہ سے ہیں  
لکھے کا پتہ سید عبد الغنی جعفری سیادہ نشین غنائہ کلیمی ملیر لفظوں فارسی



الاحکام فی عین التجرد منغسبة الا ترى ان  
عصا موسى علی نبیاً علیہ الصلوٰۃ والسلام  
ترى الحیة واما فی الواقع لم یکن اعصاه فرعی عصاه  
ولیس بجیة وحیة ولیست بعصاة والعصا  
عین الحیة والحیة عین العصاة والعصا غیر  
الحیة والحیة غیر العصا وکذا احوال السحرة و  
عصیرهم حیات فی نظرنا والحیات حبال علی  
کل هذا فی التخیل فلیس فی نفس الامر الا  
ذات واحدة متباعدة بآ حکام تخیلها  
غیرها بسبب تلك الاحکام **مرحلہ فی علم**  
ان هذه المسئلة انحصاراً لفرقة الاقلد م وحرکی  
الاقلد ام وقرنقة الافرام ومنتفحات الاحلام  
وینشأ وللخایض ویمار تروق منه باب الرسوخ  
فی العقل فیه ینکشف للغایر حق الغور فتوق  
یسعج بجاء غلق الباب م طمئن القلب لئلا  
من الرتوق والفتوق تكون علی بصیرة و  
تكون التحقیقات لك ذخیرة **رتق الوجود**  
واجب واذ کان ساریاً فی جمیع المسکنات  
واجب الوجود اذا المقید عین المطلق ولیس  
کذا **فتق** لا یلزم من وجوب الشی ان  
یکون لوازمه واجباً فی المسکنات لوازم الوجود  
الغنی للوجود حیثیات والاستحالة من الوحدة  
صل من الکثرة فیه وجوب انه سار فی حقایق  
المسکنات لم یتصف بالوجود وانما هو وصف  
للتجر دون التلبس فالوجود من حیث انه

مرحلہ فی علم  
ان هذه المسئلة  
انحصاراً لفرقة  
الاقلد م وحرکی  
الاقلد ام وقرنقة  
الافرام ومنتفحات  
الاحلام وینشأ  
لللخایض ویمار  
تروق منه باب  
الرسوخ فی العقل  
فیه ینکشف  
لغایر حق الغور  
فتوق یسعج  
بجاء غلق الباب  
م طمئن القلب  
لئلا من الرتوق  
والفتوق تكون  
علی بصیرة و  
تكون التحقیقات  
لك ذخیرة

احکام عین تجرد من ذوبے واسے میں دیکھتے نہیں ہو کہ حضرت  
موسی علی نبیاً وعلیہ السلام والصلوٰۃ کا عصا سانپ دکھائی دیتا  
تھا لیکن واقع میں وہ عصا ہی تھا پس وہ عصا تھا سانپ  
نہ تھا اور سانپ تھا اور عصا نہ تھا اور عصا عین سانپ تھا  
اور سانپ عین عصا تھا اور عصا غیر سانپ تھا اور سانپ غیر  
عصا تھا اور اسی طرح ساحر دن کی رسیان اور انکے عصا ایک  
نظر میں سانپ تھے اور سانپ رسیان اور عصا ایک شخص  
میں ہے پس حقیقت میں سو ایک ذات کے اور کچھ نہیں ہے  
جو ایسے احکام کیسا تھیں کہ ان احکام کے سبب سے خیال  
کیا جاتا ہے کہ وہ اس کے غیر **مرحلہ سیکھو** انا بنیادی علم  
یہ سنا بسبب شکل ہونے جیسے لغزش اور اقام کا ہے اور  
پیشانی ہونے خیالات کی ہے جو ہمیں مشغول ہونیوالا ہے  
اسکو بہت اعتراضات ایسے پیش آتے ہیں کہ مطلب کو عقل  
میں مستقر درسخ ہو نیسے روکتے ہیں پھر پوری طرح غور کرنا  
ہے تو اسکو جوابات بھی ان اعتراضات کے منکشف ہو جاتے  
ہیں کہ جس سے دروازہ بست کھل جاتا ہے اور قلب مطمئن ہو جاتا  
ہے پس اب ہکو چاہو کہ کچھ سوالات و جوابات ذکر کریں تاکہ تو  
بصیرت حاصل کرے اور تحقیقات تیرے سے ذخیرہ ہوں **سوال**  
وجود حقیقی واجب اور جبکہ تمام ممکنات میں ساری ہوگا تو لازم  
اویگا کہ تمام ممکنات واجب ہوں کیونکہ مقید مطلق کا عین ہوا  
کرتا ہے حالانکہ ایسا نہیں جواب کسی شی کے وجوب کے لازم  
میں آتا کہ اسکے لازم بھی واجب ہوں پس ممکنات وجود کے  
لازم میں اور نیز جو کئی مختلف حیثیتیں ہیں رنہ واحد کثرت صدور  
ہوتا پس وہ بحیثیت اسکے کہ حقائق ممکنات میں ساری واجب  
کیا تھ متصف نہیں کیونکہ وجوب تجردہ وصف تلبس کا پس وجوب بحیثیت



واجب لا يكون صكنا ومن حيث انه ممكن  
لا يكون واجبا لكل عيشية اخرى **فتق**  
الوجود يتكثر بتكثر المحال والواجب لا تكثر  
فيه **فتق** لا تكثر فيه انما التكثر في شيونه  
وهو هو قبل التساويه بالتعين الوجودي والا مكانه  
وبعد والالزم التغير والالقلاب بالصل  
في الوجود الا انه بحسب الظهور سمى بالخصيص  
المتعينة فهو اذ لا وابدأ على ما هو عليه من  
الصرافة وايضا والتكثر انما هو في اعداد  
الوجود وتوجهه وتعلق الموجودات به تكثر  
كل واحد منها لا يورث التصل في الممكن المتوحد  
فلا تكثر في الواجب **لحق** الموجود اما واجب  
واقا ممكن وايضا اما قد يسمى واحدا فلهذا  
ان لا يكون الوجود واجبا وكن لك لا يكون  
قد يسمى والا لزم انقسام الشيء الى نفسه و  
الى غيره وذلك باطل **فتق** الوجوب و  
الامكان وكن القدم والحدوث من اسماء  
نسب الوجود لا من اسماء الذاتية التي  
المتقابلات كلها بالنسبة اليها سواء في القسمة  
انما هي لنسبة الوجود لا للوجود من حيث و  
الوحد والاطلاق اذ لا نسبة ثمة اصلا و  
ايضا لا قسمة هناك مطلقا كيف انقسمت صم  
مخصص مشترك والمخصص غير المشترك  
ليقيد التمييز والافتياز فالمنقسم المطلق مع  
صم المخصص غير لنفسه ثلا يلزم تقسيم الشيء

واجب ہونے ممکن نہ ہوگا اور بحیثیت ممکن ہونے کے واجب نہ ہوگا  
پس بحیثیت کا ایک ممکن ہے جو دوسری حیثیت کے ممکن کے معیار  
معمول وجود کے اندر محل کی کثرت کی کثرت آجاتی ہے اور واجب کے  
اندر کثرت نہیں ہے جواب تكثر اس میں نہیں ہے تكثر اس کے شیون  
میں ہے اور وہ وہی ہے تعین وجودی اور امکانی کیساتھ مکتب  
ہوئیے سے پہلے بھی اور بعد بھی اور نہ تغیر اور انقلاب ضد کیساتھ  
اس میں لازم آویگا مگر وہ باعتبار ظہور کے حصص متعینہ کیساتھ  
تمام رکھ دیا گیا ہے پس وہ اول ابدین اسی صفت بتا رہا ہے جیسا  
کہ تھا۔ اور نیز تكثر تو وجود کی اعداد اور توجہ اور تعلق جو اس کو موجود  
سے ہے اس میں ہے اور ان میں سے ہر ایک کا تكثر جدا اور متوجہ ہر تكثر  
کو پیدا نہیں کرتا پس واجب میں کچھ بھی تكثر نہیں مسئلہ  
وجود یا تو واجب ہو گا یا ممکن اور نیز باقدیم ہو گا یا حادث پس  
لازم آتا ہے کہ وجود نہ واجب ہے اور نہ قدیم ہو ورنہ انقسام شے کا  
اپنی طرف اور اپنی غیر کی طرف لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے جواب  
وجوب اور امکان اور ایسے ہی قدم اور حدوث وجود کی نسبتوں  
کے اسماء میں سے ہیں اور ان اسماء میں سے نہیں ہیں کہ کل  
متقابلات کے نسبت برزہ میں پس تقسیم نسبت وجود کی وجود  
بحیثیت وحدۃ او اطلاق کے نہیں ہے کیونکہ وہاں تو کوئی  
نسبت ہی نہیں ہے اور نیز وہاں کس طرح کی تقسیم تقسیم وہاں کسی کو  
سکتی ہے حالانکہ تقسیم نام ایک مخصص کو ایک مشترک کیساتھ  
ضم کر کے ہر دو مخصص مشترک کے غیر ہے تاکہ تمیز اور افتیاز کو مفید  
ہو پس مطلق جو منقسم ہوا ہے ضم مخصص کیساتھ اپنے نفس کا  
غیر ہے تاکہ تقسیم ہے

مرقع کا یہ بھی اردو ترجمہ حضرت شیخ کلیم اللہ شاہ جہان آبادی  
رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف علیات میں تحریر ہے اور یہ اثر نہایت  
مفید ہے



إلى نفسه وإلى غيره وليس كذلك فينا نحن  
فيه فإن ظهور الوجود بخلقه الموجودات من  
قبل المثل كصورة الحقيقة الملكية بصورة  
البشر فلا يقال أن تلك الصورة البشرية غير  
الحقيقة الملكية فالوجود واحد حقيقة وظهور  
الآن النسب الاعتبارية أوجدت تمايز  
أو كثرة وهمية ولا فلا كثرة ثم هكذا  
قالوا وفيه وما فيه **سرق المطلق** لا وجود  
له إلا في الذهن وواجب الوجود موجود في  
الخارج فالمطلق لا يكون واجب الوجود فخلق  
المراد من المطلق ليس ما هو المتبادر سيفهم  
العقل بل المراد من ذات تعينها لا يتأني سائر  
التعينات بل يجتمع جميع التعينات بحيث لا  
يشد تعين من التعينات فهو متعين بتعین  
هو تعين ذات **سرق المطلق** لا وجود له  
إلا في تعين ضمن الخاص فيلزم أن يكون  
لواجب وجوده إلا في ضمن غيره وهذا محال  
فإنه موجود قبل كل موجود فخلق الموجودات  
موجود بالوجود أو نفس الوجود فالماهية  
التي توجد عقارئة الوجود ينبغي أن يتعين  
ثم تقيرن بالوجود فيكون موجوداً والمطلق  
والعام من هذا الباب بخلاف ماهية هي  
نفس الوجود فهي موجودة هذا ما فلا يحتاج  
في الوجودية إلى الغير فلا يكون الواجب  
موجوداً في ضمن الغير **سرق الوجود معلوم**

یہ نفس کی طرف اور اپنے غیر کی طرف نہ لازم آوے اور جس امر  
میں کلام کر رہے ہیں وہ ایسا نہیں ہے کیونکہ ان موجودات کیساتھ  
وجود کا جو تعلق اس کی قسم سے ہے جیسے حقیقت ملکیت کا صورت بشر  
میں ظاہر ہوتا ہے یہ نہیں ہوتا کہ صورت بشر حقیقت ملکیت کی غیر  
ہے پس حقیقت اور خود کے اعتبار سے وجود واحد ہے مگر نسبتاً  
اعتبار سے تميز اور كثرة کو پیدا کر دیا اور تميز اور كثرة کے لیے  
بزرگوں نے اس مقام کو اسی طرح لکھا ہے اور اس میں جو کچھ ضد شان  
ہیں وہ ہیں سوال مطلق کا وجود صرف ذہن ہی میں ہوتا ہے  
اور واجب الوجود خارج میں موجود ہے پس مطلق واجب الوجود  
نہ ہوگا **جواب** مطلق سے مراد وہ معنی نہیں ہیں جو عقل کے فہم  
میں قیاد ہوتے ہیں بلکہ مطلق سے مراد اسی ذات ہے کہ اس کا تعین  
اور تعینات کے منافی نہیں بلکہ تمام تعینات کیساتھ اسی طرح جمع ہو  
سکتا ہے کہ کوئی تعین تعینات میں سے اس سے نکلتا نہیں پس واجب  
ایسے تعین سے متعین ہے کہ وہ تعین اس کا عین ذات ہی ہے وہ  
موجود خارجی ہے اور اطلاق حقیقی سے مطلق ہے اور ایسے تعین  
متعین ہے کہ وہ تعین عین ذات ہے سوال مطلق کا وجود مقید ہے  
ضمن میں ہوتا ہے اور ایسی ہی عام کا وجود خاص ہی میں ہوتا ہے پس نہ  
لازم آتا ہے کہ واجب وجود ضمن غیر ہی میں ہو اور یہ محال ہے کیونکہ  
وہ پہلے موجود کے موجود ہی **جواب** موجود کی قسم میں اول یہ کہ  
وہ یا تو وجود نہایت کیساتھ موجود ہوگا یا نفس وجود ہوگا پس وہ ہے  
کہ وجود کی مقارنت کیساتھ پائی جاتی ہے اول متعین ہوگا اور اگر وجود  
کیساتھ مقترن ہو کر وجود ہوگا اور مطلق اور عام ہی بات ہے بخلاف  
اوس ماہیت جو خود نفس وجود ہے پس وہ اپنی ذات سے موجود نہیں  
موجود ہونے میں غیر کی محتاج نہیں ہے پس واجب ضمن غیر میں  
موجود نہ ہوگا **سوال** وجود ہر ایک کو معلوم



لكل احد حتى قبل انه بدیھی فلو كان لو كان  
 عين الوجود لكان معلوماً لكل احد بل بالبدیھی  
 وليس كذلك فليس عینة فتق الوجود  
 ليس بمعلوم بالکنه لاحد لو كان بدیھیاً  
 تحققاتاً تیه فهو اظهر الاشياء وابطنها کنها  
**س ت ق** الوجود لو كان عين الواجب فلا  
 یخلو انا هو باطلاقه عینة او بتقیید عینة  
 فعلى الاول یلزم ان یتصف الوجود بصفة  
 التخلیق والایجاد لان الواجب متصف بها  
 لان الشئ اذا كان متحد الشئ لا بد ان  
 یتصف باوصاف ذلك الشئ والمتصف  
 بالادوصاف لا یكون مطلقاً بل مقیداً وعلی  
 الثاني یلزم ان یكون الواجب مرکباً کما  
 هو شأن المقیدات ضروریة تحقق لوازم الشئ  
 فی عين المتحد بذات الشئ فتق الاطلاق  
 اطلاقاً وکذا الوجوب وجوباً اطلاقاً  
 معر می عن النسب كلها من الفعل وفعال  
 الوجوب والامکان واطلاق معر می عن جمیع  
 القائلین الامکانة من التعینات الجسمانية  
 والمثالية والروحیة والاول هو الذات  
 فقط والثانی مع الاسماء والصفات والواجب  
 اما ذات صرفی لا تعین ولا تقید فیها اصلاً  
 او ذات ما حوذة مع الاسماء والصفات فالواجب  
 الحقیقی هو الاول وهو الاطلاق بالحق الاول  
 والثانی عين الثاني ولا منافات بین الاطلاق

حتی کہ یہ کہا گیا ہے کہ وجود بدیہی ہے پس اگر واجب تعالیٰ  
 عین وجود ہوتا تو ہر ایک کو معلوم ہوتا بلکہ بدیہیہ معلوم  
 ہوتا سہا لانکہ ایسا نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ واجب عین وجود  
 نہیں ہے جواب وجود کی کنہ کسی کو معلوم نہیں ہے اگر یہ اعتباراً  
 تحقق ذاتی بدیہی ہو پس معلوم ہوا کہ وجود باعتبار تحقق کے  
 سبب شیاء سے زیادہ ظاہر ہے اور باعتبار کنہ کے بہت زیادہ  
 مخفی ہے سوال وجود اگر عین واجب ہو پس تو دو حال سے  
 خالی نہیں یا تو اپنے اطلاق سے عین واجب ہوگا اور یا اپنی  
 تقید سے تقدیر اول پر یہ لازم آتا ہے کہ وجود تخلیق یعنی  
 پیدا کر کے صفت اور ایجاد کے ساتھ متصف ہوا واسطے  
 کہ واجب ان دونوں وصفوں کیساتھ متصف کیونکہ  
 جب کوئی شے کسی شے کیساتھ متحد ہوتی ہے تو یہ ضروری  
 ہے کہ شے اول دوسری شے کے اوصاف کے ساتھ بھی متصف  
 ہو اور جو شے اوصاف کیساتھ متصف ہوا کرتی ہے وہ  
 مقید ہوتی ہے مطلق نہیں ہوتی اور تقدیر ثانی پر یہ لازم آتا  
 ہے کہ واجب مرکب ہو جیسی کہ تمام مقیدات کی شان کیونکہ  
 جو لوازم کسی شے کے ہوتے ہیں اس شے میں ضرور متحقق ہوتے  
 ہیں جو کہ پہلی شے کیساتھ متحد ہو جواب اطلاق کی دو قسم ہیں  
 اور ہی طرح وجوب کی دو قسم ہیں اول وہ اطلاق کہ تمام  
 سے جیسے فعل و انفعالات و وجوب مکان ہر خالی ہوا و دوسرے  
 اطلاق وہ کہ تمام لقائیں مکانیہ سے مثل تعینات حسابیہ  
 مثالیہ روحیہ کے خالی ہوا اول اطلاق تو محض اس کے اور دوسرے  
 ذات مع اسماء و صفات کے ہے اور واجب کے دو حال ہیں اول  
 محض ہوا کہ اس میں تعین و تقید بالکل نہ ہو دوسرے ذات جو  
 وصفات کیساتھ لیکن پس واجب حقیقی اطلاق ہوا وہ عین اطلاق

اول ہے اور دوسرے ذات جو  
 اطلاق حقیقی اور اس اطلاق کے درمیان



الحقیقۃً و بین الاطلاق المتصف بالخلق و  
 الایجاد فان قلت خالق الشئ لا یجمل علی ذلك  
 الشئ و المطلق یجمل علی المقید فلا یكون الوجود  
 من حیث الاطلاق واجباً قلت الحمل یقتضی  
 الاتحاد من وجه و التغاثر من وجه آخر و  
 هذین یحقق فی الصور تین الاولی الاتحاد بحسب  
 الصورة و التغاثر بحسب المعنی کقولک لذین  
 انسان او صامی مثل ان فی الخارج و متغائران  
 فی الدھن للجزئیۃ الناشئة بالتشخص و کلیۃ  
 یرفع ذلك الشخص لثانیۃ التغاثر بحسب  
 الصورة و الاتحاد بحسب المعنی کجبریل و  
 الصورة الدعویۃ و لو لم یکن الاتحاد لم یکن  
 ما یظهر من الصورة الدحویۃ ظاهراً و عن  
 جبریل ففیما نحن فیہ التغاثر بحسب الصورة  
 و الاتحاد بحسب المعنی فظہور ذلک المعنی فی  
 فی صورة صورة کمال لہ لا نقصان لہ بل لو لم  
 یظہر لنقص فان فی الظہور لا تغیر الذات انہ  
 عما کان علیہ فلا یكون الحمل بین الموجد و  
 الموجد و الفاعل و القابل مستثلاً من  
 حیث النسب المتعزیزۃ بن و اتصفاً کما ذکرنا  
 فی وحیۃ الکلبی و الحقیقۃ المملکیۃ فاذا نظر  
 الی الموجد تعالی من حیث ایجادہ و تقلدہ  
 یا لوجود علی الموجد تمسک الحمل و اذا نظر الیہ  
 من حیث اطلاقہ معنی ان لہ ان یتمثل  
 بایۃ صورة یشاء من الصور العلویۃ و السفلیۃ

جو خلق اور ایجاد کیا جا تو متصف بہ کچھ منافات نہیں ہے پس اگر تو یہ کہے  
 کہ کسی شے کا خالق اس شے پر محمول نہیں ہوا کرتا اور مطلق مقید محمول  
 ہوتا ہے پس جو بحیثیت اطلاق کے واجب ہوگا میں اتنا ہوں کہ  
 حمل اتحاد من وجہ و تغاثر من وجہ کو مقتضی ہے اور یہ دو صورتوں میں  
 متحقق ہوگا۔ اول اتحاد باعتبار صورتہ کے اور تغاثر بحسب المعنی کے جسے  
 کہ قول تیرا زید انسان ہے کیونکہ زید و انسان خارج میں ایک  
 ہیں اور وہ میں میں متغائر ہیں بسبب اس جزئیۃ کے جو تشخص سے  
 ہوا اور کلیت اس شخص کو اکٹھا ہے اور دوسرے صورتہ یہ  
 کہ باعتبار ظاہر کے تغاثر ہو اور باعتبار باطن کے اتحاد ہو۔  
 جیسے جبریل و صورتہ دحویۃ یعنی شہدائے کے اور اگر اتحاد نہ ہوتا تو  
 صورتہ دحویۃ ظاہر ہوئی تھی وہ جبریل سے ظاہر نہ ہوتی پس  
 جس بات میں ہم کلام کر رہے ہیں تغاثر باعتبار صورتہ کے ہے  
 اور اتحاد باعتبار معنی کے پس اس معنی کا ظاہر ہونا اسی صورتہ  
 میں ہے کہ وہ صورتہ اسکے لئے کمال ہے نہ نقصان بلکہ اگر ظاہر  
 نہ ہوتا اس لئے نقصان لازم آتا ہے کیونکہ ظہور میں اس کے ذات میں  
 اس کا کہ جب پرہ ہے تغیر تو لازم آتا ہے نہیں پس موجد و موجد  
 اور فاعل و قابل کے درمیان حمل جو ممکن ہوگا بحیثیت  
 اس کے ہے جو انہی ذات متمیزہ میں جیسا کہ ہم نے وحیہ کلبی و حقیقۃ  
 مملکیۃ میں ذکر کیا ہے پس جب موجد کی طرف اس حیثیت نظر کی  
 جاوے کہ وہ موجد ہے اور موجد پر وجود کا اعتبار سے  
 مقدم ہے تو حمل ممکن ہے اور جب اس حیثیت نظر کی جاوے  
 کہ وہ مطلق اسکو یہ بات پہنچتی ہے کہ وہ جس صورتہ میں جا  
 خواہ وہ صورتہ علویہ میں سے خواہ صورتہ سفلیہ میں سے  
 متمثل ہو جائے یہ سلسلہ فخریہ محبوب النبی حضرت مولانا  
 محمد نواز الدین صاحب کتب دار فاضل ملان در سلسلہ مع خواجگان حبیب کے



مع بقاءہ علی ما ہو علیہ قبیل لتمثل یصح  
الحل کما ان الحيوان باعتبار انه جزء ومادة  
متقدمة بالذات متمثلة على الانسان و  
باعتبار اطلاقه بحمل عليه فعمل ان الایجاد  
والاطلاق لا یجتمعان لاختلاف لوازمهما  
فان الاول یقتضی ان لا یكون الموجد  
محمولاً علی من اوجده والثانی یقتضی ان  
یکون المطلق محمولاً علی المقیدات فیلزم  
ان لا یكون کل من الوجود والواجب عين  
الاخر اذ لا شک ان الوجود لو کان اجباً  
لم یکنه ان یكون موجد المحقق المانع من  
الاطلاق فالحاصل ان الوجوب الذاتی  
والاطلاق الحقیقی لا مجال للنسبة ما فیہ وهو  
هو ادلالی غیر الوجود اصلاً من هذه المکینة  
واما الوجوب الوصفی والاطلاق الغیر  
الحقیقی ای لاطلاق عن التعینات الامکانیة  
لا عن الاعتبارات کلماتها اعتباراً ان حد  
فی الحاظ بالتقید بالصفة الوجودیة فلا یصح  
حمل علی المقیدات الامکانیة لاختصاص  
کل من الواجب والممكن بخصوصیة تمنع الحمل  
وثانیاً الحاظ بالاطلاق ای ذاتاً وان کان  
له تعین خاص الا انه لیس بتعین ینافی  
التعینات الامکانیة بل تعین یجامع مع  
کل تعین منها وجميعها وتمثل بجامع بقاءه علی  
کماله واطلاقه فیصح الحمل **مراتب**

اور باوجود تشل کے پیر ہی وہ جیسا کہ پہلے تمثیل کے تھا اسی  
طرح رہے تو اس نظر کے اعتبار سے صحیح ہے جیسے کہ حیوان  
باعتبار اسکے کہ وہ جز اور مادہ ہے اور بالذات متقدم ہے  
حمل اسکا انسان پر ممکن ہے اور باعتبار اس کے اطلاق کے  
اس پر محمول ہونا ہے پس معلوم ہوا کہ ایجاد اور اطلاق جمع  
نہیں ہوتے کیونکہ ان کے لوازم مختلف ہیں پس اول منی  
اطلاق کے تو اسکو مقتضی ہیں کہ موجد موجد پر محمول نہ ہو  
پس اس صورت میں لازم آتا ہے کہ وجود اور واجب  
عین دوسرے کا نہ ہو کیونکہ اس میں شک نہیں ہے کہ وجود  
اگر واجب ہوتا تو اسکا موجد ہونا ممکن تھا کیونکہ مانع  
اطلاق سے متحقق ہے پس حاصل یہ ہے کہ وجوب ذاتی  
اور اطلاق حقیقی میں کسی نسبت کی گنجائش نہیں ہے پس وہی وہ  
ہے کیونکہ اس حقیقت وجود میں کوئی غیر نہیں ہے اور وہ واجب  
حقیقی اور اطلاق غیر حقیقی یعنی وہ اطلاق کہ جو صرف تعینات امکانیہ  
سے ہے اطلاق ہوتا تمام اعتبارات اطلاق نہ ہونے کے لئے  
اور اعتبار میں اول صفت وجوب کے ساتھ مقید ہونے کا  
محافظ پس اس اعتبار سے تو مقیدات امکانیہ پر حمل صحیح نہیں ہے  
کیونکہ واجب و ممکن میں سے ہر ایک ایسی خصوصیت کے ساتھ  
مختص ہے کہ وہ خصوصیت محل کو مانع ہے اور دوسرا اعتبار اطلاق  
کا یعنی ذات کا لحاظ کرنا ہے تو اگرچہ اطلاق کیلئے بھی ایک  
تعیین خاص ہے مگر وہ ایسا تعین نہیں ہے جو تعینات امکانیہ  
کے منافی ہو بلکہ ایسا تعین ہے جو تمام تعینات امکانیہ کیساتھ  
جمع ہو سکتا ہے اور ہر ایک تعین کے ساتھ ہی جمع ہو سکتا ہے  
اور ہر ایک کیساتھ تمثیل ہو سکتا ہے باوجود اسکے کہ وہ اپنے اطلاق  
اور کمال پر نہایت اس کے اطلاق اور کمال میں کچھ فرق نہیں ہے نا

۱۲ درمختص ذاتی اسکو مقتضی کہ مطلق مقیدات پر محمول ہو۔

۱۲ پس اس صورت میں حل صحیح ہے سوال



الوجود مقول علی افرادہ علی وجہ التشکیک  
 فان وجہ العلة مقدم علی وجود المعلول و  
 وجود الجہل ولی من وجود العرض و وجود  
 القار بالذات اشد من وجود غیر قار بالذات  
 و کل ما هو مقول علی افرادہ علی وجہ التشکیک  
 لا یكون عین ما هیة افرادہ ولا جزئها بل  
 هو عارض لہا فیمتنع ان یکون واجبا لان  
 الواجب لا یكون عارضا لثبوتی ولا مقول علی  
 غیرہ سیمما بالتشکیک فتتق لیس التفاوت  
 فی الوجود من حیث هو فان التقدم و  
 الاولیة والشدۃ و مقابلیہا امور اضافیة  
 والوجود من حیث هو هو فانسبہ هناك وایضا  
 ان التشکیک انما یعرض باعتبار الکلیۃ و  
 العمومیۃ والوجود من حیث هو لا عام ولا  
 خاص لا کلی ولا جزئی بل یعرض لہ ہذہ  
 الامور من حیث الماہیات ولا یستلزم  
 ذلک مقومیۃ بالتشکیک من حیث هو بالتشکیک  
 باعتبار ظهور الوجود فی الظاہر لا باعتبار  
 حقیقۃ الوجود فالاختلاف راجع الی الظہور  
 فیہ للحقیقۃ فحقیقۃ الافراد ہی حقیقۃ الوجود  
 لا الحقیقۃ المکتنزہ بالنسب والاضافات  
 سائق الوجود لو کان ساریا فی امکانات و  
 ہوتا نہ للزم تلطح الذات الالہیۃ بالقادرات  
 ولعید فضلہ القائل بہ موجدہ و ہذا ما  
 لا یجوز علیہ ذو عقل ان یتقول بہ و

وجود اپنے افراد پر تشکیک کے طور پر محمول ہوتا ہے پس تشکیک  
 کا وجود معلول پر مقدم ہوتا ہے اور جو ہر کا وجود عرض کے  
 وجود سے اولی ہوتا ہے اور وجود قار بالذات کا غیر قار بالذات  
 کے وجود سے اشد ہوتا ہے اور جو شے اپنے افراد پر تشکیک کے  
 طور پر محمول ہوتی ہے وہ اپنے افراد کے نہ تو عین ماہیت ہوتی  
 ہے اور نہ جز ماہیت بلکہ وہ ماہیت کو عارض ہوتی ہے  
 پس اسکا واجب ہونا بھی ممکن ہوگا۔ کیونکہ واجب  
 کسی شے کو عارض نہیں ہو کر تا اور نہ غیر پر محمول ہوتا ہے۔  
 خصوصاً تشکیک کیساتھ تو ہوتا ہی نہیں جواب وجود میں  
 بحیثیت اس کے کہ وجود وجود ہے تفاوت نہیں پس تقدم  
 اور الاولیت اور شدۃ اور ان کے جو مقابل ہیں امور اضافیہ ہیں  
 اور وجود میں بحیثیت اس کے کہ وجود وجود ہے کوئی نسبت نہیں  
 اور نہ تشکیک کو باعتبار کلیت اور عمومیت کے عارض ہوتی  
 ہے اور وجود بحیثیت اس کے کہ وہ وجود نہ عام ہے نہ خاص  
 کلی نہ جزئی بلکہ یہ امور اسکو بحیثیت ماہیات کے عارض ہوتے  
 ہیں اور یہ عارض ہونا اس کے بحیثیت وجود ہونیکے بطور تشکیک کے  
 محمول ہونا کو مستلزم نہیں ہے پس تشکیک باعتبار اس کے ہے کہ  
 وجود ظاہر میں ظہور کر رہا ہے نہ باعتبار حقیقۃ وجود کے پس اختلاف  
 ظہور کی طرف راجع ہے نہ حقیقت کے پس جو حقیقۃ افراد کی ہے  
 ہی حقیقۃ وجود ہے نہ وہ حقیقت ہونا بل اضافات کے ساتھ  
 مجتمع ہے سوال وجود اگر امکانات میں ساری ہوتا اور  
 حالانکہ وجود ذات باری تعالیٰ ہے تو یلزام آتا ہے کہ ذات الہیہ  
 قادر و ات کیساتھ تسلط ہو۔۔۔۔۔ اور یہی بات ہے  
 کہ کوئی عاقل آپ کے کہنے کی جرات نہیں کر سکتا اور  
 (یہ کتاب بڑے شہروں میں بڑے کتب فروشوں پر مل سکتی ہے)



يضاً قد ظهرت في الوجود بعض القبايح  
 المستقل عن عقلاً وشرعاً فكيف ميّنت  
 وجودها الى الوجود الحق تعالى **فتو النعم**  
 السادي هو الذات ولا يلزم التلطيح للطاقة  
 غاية اللطافة الا ترى ان نور الشمس يحيط  
 بالقاذورات ولا يتلطيح اصلاً و نور البصر  
 يقع عليها ولا يتلطيح فمالك بنور الخالق انما  
 التلطيح في فرقان الجسم مع الجسم والموجد  
 هو الموجود الساذج بمعنى الذات من غير  
 اقتران بماهية امكانية والفضل ما هية  
 امكانية قرنت بحضرة الوجود والبحث فليس  
 لها الاتحاد واعلم ان الجز بالذات هو  
 الوجود والشر بالذات هو العدم وذلك  
 لان الشر ذات له بل عدم مانع لكمال غير  
 الوجود الشيء لا يبطل شيئاً مثلاً البرد و  
 السحاب مبطل الا ثمار وفعل القضاء وبظهر  
 عند التأمل ان البرد في نفسه ليس بشر بل  
 هو كمال من الكمالات انما هو شر بنسبة الى  
 الاثمار لا مطلقاً بل من حيث انما فتدبر  
 جهات الشر بالذات هو فقدان الاثمار كمالات  
 اللائقة بها والبرد انما صار شرّاً بالعرض  
 لا قهراً ذلك فالشر بالذات هو فقدان  
 الامور كمالاتها اللائقة وانما اطلق على سبابة  
 المؤدية اليه بالعرض فتدبر فانه صفتاح  
 المشكلات **مرحلة** هي ما في الخارج اقاماً

نیز جو میں بعض ایسے قبائح ظاہر ہوئے ہیں کہ جو عقلاً اور  
 شرعاً قبیح ہیں پس ان کا وجود وجود حق تعالیٰ کی جانب  
 کیسے منسوب ہوگا جواب بیشک ساری ذات ہی سے اور  
 تلطيح بسبب نہایت لطافت کے لازم نہیں آتا دیکھتے ہیں کہ  
 آفتاب کی دھوپ گندگیوں پر محیط ہوتی ہے اور ان سے  
 بالکل تلطيح نہیں ہوتی اور آنکھ کا ٹوک گندگیوں پر پڑتا ہے  
 لیکن ان میں مخلوط نہیں ہوتا۔ پس کیا خالق کے نور کے ساتھ  
 تیراگمان ایسا ہو سکتا ہے تلطيح اور اختلاط تو جسم کے جسم کے  
 ساتھ قریب ہو نہیں سکتا اور موجود تو وہ موجود خالص  
 بمعنی ذات ہے مابیت امکانیہ کیساتھ اسکو اقتران نہیں ہوتا  
 اور فضلہ و گندگیاں وغیرہ ایسے مابیت امکانیہ کے وجود  
 خالص کیساتھ مقرون ہے پس اس مابیت کے لئے اتحاد نہیں ہے  
 جانتا چاہیے کہ شر بالذات وجود ہے اور شر بالذات عدم ہے  
 اور وجہ اسکی یہ ہے کہ شرکی کوئی حقیقہ ذات نہیں بلکہ شرکی عدم  
 ہے جو کمال غیر کو مانع ہے کیونکہ وجود کسی شے کا کسی شے کو باطل  
 نہیں کرتا مثلاً برد اور ابر پہلوں کو باطل کر نیوالے ہیں سادہ تامل  
 کریں یہ معلوم ہوتا ہے کہ برد فی نفسہ شر نہیں بلکہ وہ کمال  
 میں سے ایک کمال ہے اگر شر ہے تو پہلوں کے اعتبار سے ہے مطلقاً  
 شر نہیں بلکہ اس حیثیت سے شر ہے کہ اسے پہلوں کے مزاج کو فاسد  
 کر دیا ہے پس شر بالذات پہلوں کا معدوم ہونا اور جو کمال  
 اس کے لائق ہیں ان کا معدوم ہونا ہے اور لفظ شر کا اطلاق اس کے  
 اسباب پر بالعرض ہوتا ہے ورنہ وہ شر نہیں میں شر واقعی عدم  
 ہے پس خوب غور کر لے کیونکہ یہ بحث بہت سی مشکلات کے لئے مفسد  
 ہے مرحلہ سو لہذا ان جو شے خارج میں موجود ہے اسکی  
 دو قسم ہیں اول ممکن دوم



واجب لانه ان احتاج الى اضمیة تنضم اليه  
فيترتب عليه الاثار فهو ممكن والاضمیة الوجود  
بمعنی الذات وان لم یحتاج اليها فی ترتب الاثار  
عليه بل ذاتہ یستقل فیہ فهو واجب وهو  
الاضمیة فی الممكن اما الوجود الذی هو من  
المعقولات الثانیة بمعنی الحصول والكون  
فهو عرض عام للممكن والواجب الا ان جملة  
على الواجب لیس بالمواطاة بل بالاشتقاق  
ای الواجب موجود واما حمل الوجود الذی  
هو بمعنی الذات على الواجب فلا یحتاج الى  
الاشتقاق بل یحمل علیه مواطاة ولواشتق  
الوجود من هذا الذی بمعنی الذات فصفا  
ذوالوجود فان الواجب بذاته والذات وكذلك  
الممكن بذاته ولا یخفی ان الواجب  
لا یحتاج الى الوجود بمعنی لكون والحصول  
فی ترتب الاثار علیه فانها مترتبة على ذاته  
بل من جملة الاثار الوجود بمعنی لكون **رتق**  
لفظ الوجود صار مشترکا بین الذات والكون  
والحصول فمن یقول بعینة الواجب اراد  
بمعنی الذات ومعنی یقول انه لیس بعین  
الذات اراد بمعنی لكون والحصول فالنزاع  
لفظی ولس هذا من دأب المخلصین **فتق**  
نقول لذی یقتزن بالماهیات وبسبب  
اقتزائه یترتب علیه الاثار والاحكام و  
یصیرون به الوجود هل هو امر حقیقی ای الوجود

واجب کیونکہ موجود اگر کسی ضمیمہ کا محتاج ہو اور اس کے  
بعد اس پر آثار مرتب ہوں تو وہ ممکن ہے اور ضمیمہ بیان ہو  
بمعنی ذات ہے اور اگر ترتب آثار میں ضمیمہ کی احتیاج نہ ہو بلکہ  
اسکی ذات مستقل ہو وہ واجب اور یہی واجب ممکن میں ضمیمہ  
اور جو وجود معقولات ثانیہ سے ہے یعنی وہ جو بمعنی حصول  
وكون ہے وہ ممکن اور واجب کے لئے عرض عام ہے مگر فرق  
یہ ہے کہ وجود بمعنی حصول کا حمل واجب پر حمل مواطاة نہیں  
بلکہ حمل اشتقاق ہے یعنی واجب موجود ہے اور حمل  
واجب پر اس وجود کا کہ جو معنی میں ذات کے ہے تو وہ  
اشتقاق کا محتاج نہیں بلکہ وجود بمعنی ذات اس پر حمل  
مواطاة سے محمول ہوگا اور اگر موجود اس وجود سے جو بمعنی  
ذات ہو اشتقاق کیا جاوے گا سو وقت اس کے معنی وجود  
یعنی وجود اولے کے ہونگے، کیونکہ واجب بذاتہ کا اور سی  
طرح ممکن بھی ذوالواجب اور اس میں شک نہیں کہ واجب ترتب  
آثار میں جو بمعنی حصول کا محتاج نہیں ہے کیونکہ آثار ذات پر  
مرتب ہیں بلکہ وجود بمعنی لكون حصول ہی جملة آثار کے ہے  
**سوال** لفظ وجود تقریر بالا کے موافق ذات اور كون  
اور حصول کے درمیان مشترک ہے پس جو وجود اور واجب کے  
میں ہونیکا قائل ہوئے وجود سے مراد ذات لی ہے اور  
جو یہ کہتا ہے کہ عین ذات نہیں ہے اُسے وجود کے معنی لكون  
اور حصول لئے پس نزاع لفظی ہوا اور نزاع لفظی میں  
مشغول ہونا مخلصین کا طریق نہیں ہے جواب ہم کہتے ہیں کہ  
اختلاف اس میں ہے کہ جو شے مابیات مقتزن ہوتی ہے اور  
اسکا اقتزان آثار اور احکام پر مرتب ہوتے ہیں اور اس کو وجود  
سے تعبیر کرتے ہیں آیا وہ کوئی امر حقیقی ہے یعنی



معنی الذات او اصل اعتباری ای الوجود بمعنی  
 الوجود فی النزاع حقیقۃ لا لفظی **مرحلۃ فی الوجود**  
 معنی الذات من حیث هو من غیر ملاحظۃ  
 نسبة واعتبار سواء كانت نسبة مجردا وتلبس  
 يقال له الوجود المطلق والذات البحت عین  
 الہیۃ والاحدیۃ المطلقة والاحدیۃ الذاتیۃ  
 لا تتعلق به علم ولا کشف احد من المخلوقین  
 الا ان له مراتب الظهور والتزل والتمثل  
 علما وعینا فہذا ہذا الاعتبارات تتعلق بہ  
 الادراک اور ہا تنزل علی بشارت کلی جامع  
 بحمیم الشیون الالہیۃ والکنامیۃ الازلیۃ  
 الابدیۃ بمعنی انہ علم نفسه بہذا الشان  
 الکلی الجملی من غیر امتیاز بین الشیون الذاتیۃ  
 وہی الکثرة المندرجۃ فی الوحدۃ ولکل  
 شان بالنسبۃ الی احکامہ واثارہ التي  
 تظهر فی التشاۃ الاخر خفاء فان مرتبۃ التفصیل  
 مختصۃ فی الاجمال بل لكل شان بالنسبۃ  
 الی شان اخر خفاء مع ان حضرت الوجود لا  
 یخفی علیہ فافیۃ ونسبۃ ظهور الشیون واحکامہا  
 واثارہا فی مرتبۃ واحدۃ فی العلم وھذا من  
 خاصیۃ الواحد الحقیقۃ فالتعین الاول  
 هو الواحد الصرفة والقابلیۃ المختصۃ المنشأ  
 صریحا قابلیۃ لتجر عن الصفات والا اعتبارا  
 وقابلیۃ التلبس بہا وہی المسماۃ بالحقیقۃ  
 المحمّلیۃ صلوات اللہ علیہ وسلم فا اعتبارا لتجرد

بمعنی ذات یا امر اعتباری ہے یعنی وجود بمعنی کون ہے۔  
 پس معلوم ہوا کہ نزاع حقیقی ہی لفظی نہیں ہے ہر حالہ  
**ستر صوان** جو ذکر جو بمعنی ذات ہے ہمیشہ وجود کے  
 بغیر ملاحظہ کسی نسبت اور اعتبار کے خواہ وہ نسبت تجرذ کی ہو  
 یا تلبس کی وجود مطلق کہتے ہیں اور ذات خالص اور  
 غیب ہوتیہ اور احدیہ مطلقہ اور احدیۃ ذاتیہ کے کتبہ علم  
 کسی کو نہیں دے نہ کشف کسی مخلوق کا اس کے متعلق ہو سکتا  
 ہے مگر اسکے لئے ظہور اور تنزل و تمثل باعتبار علم اور  
 عین کے ہے پس ان اعتبارات سے اس کے ادراک کے  
 متعلق ہو سکتا ہے اول ان اعتبارات میں سے تنزل علی  
 جو متعلق ایک شان کلی کے ہے جو تمام شیون الہیۃ  
 کیا نیتہ و ازلیہ و ابدیہ کو جامع ہے یعنی وہ اپنے نفس کی  
 شان کلی جملی کے ساتھ جانتے ہیں بغیر امتیاز کے دریا  
 شیون ذاتیہ کے اور وہ کثرۃ ہے جو وحدۃ کے تحت میں  
 مندرج ہے اور ہر شان کے لئے بہ نسبت اس کے ان حکام  
 واثار کے جو نشاۃ آخرہ میں ظاہر ہونگے خفا ہے کیونکہ  
 مرتبۃ تفصیل کا اجمال میں مختص ہے بلکہ ہر شان کے لئے  
 بہ نسبت دوسری شان خفا ہے باوجود اسکے کہ حضرت جو  
 پر کوئی شے پوشیدہ نہیں ہے اور شیون اور ان کے احکام  
 واثار کے ظہور کی نسبت باعتبار علم کے ایک مرتبہ میں ہے  
 اور یہ وحدۃ حقیقۃ کے خواص سے ہے پس تعین اول وحدۃ  
 خالص ہے اور نیز وہ قابلیت مخفیہ کہ جس سے صفات  
 اور اعتبارات سے تجرذ کی قابلیت اور ان تلبس کی قابلیت  
 پیدا ہوتی ہے اور وہ حقیقۃ محمدیہ صلوات اللہ علیہ وسلم کے  
 ساتھ موسوم کی جاتی ہے یہ



عن كل صفة تحت تخر د عن قابلية التخر مرتبة  
 الاحدية ومن شأنها البطون والاولية و  
 الازلية واعتبارية التلبس بجميع الصفات  
 والاعتبارات مرتبة الواحدية ومن شأنها  
 الظهور والآخرية والابدلية والاعتبارات  
 هذه المرتبة منها ما يتصف به الذات باعتبار  
 مرتبة الجمع ولا يتوقف على الحقائق الكونية  
 كالحيوة والعلم والارادة فهو لاء اسماء الا  
 لوهية والربوبية وصفاتها وصور معلومية  
 الذات متلبسة بالاسماء والصفات الحقائق  
 الالهية او يتوقف عليها كخالقية والشرقية  
 ولا يتعد دظاهرها لوجودها ومنها ما يتصف  
 الذات به من اعتبار مرتبة الفرق كالاجناس  
 والفصول والخواص التعينات الجزئية  
 التي بها يتمايز الاعدان الخارجية وصور  
 معلومية الذات متلبسة بتلك الاعتبارات  
 الحقائق الكونية ويتعد دظاهرها لوجودها  
 اعلم ان من الحقائق الكونية حقيقة  
 تكون مظهر لجميع الاسماء الالهية بالغالبية  
 والمعلومية عند سر بيان الوجود دظاهرها  
 ان نبيا عليهم السلام والاولياء قد است  
 اسرارهم بخلاف حقيقة المظهر الا تم فانها  
 الاعتدال التام وحقيقة يكون مظهر لبعض  
 الاسماء دون بعض كسائر الحقائق الموجودة  
 الا ان الوجوب الذاتي والاستغناء الذاتي

پس ہر صفت سے تخر کا اعتبار ہے کہ قابلیت تخر سے بھی  
 تخر مرتبہ احدیہ کا ہے اور اس مرتبہ کی شان بطون  
 اور اولیہ اور ازلہ ہے اور تمام صفات و اعتبارات  
 کے ساتھ تلبس کا اعتبار مرتبہ واحدیہ کا ہے اور اس کی  
 شان ظہور و آخریہ اور ابدیہ ہے اور اس مرتبہ کے  
 اعتبارات میں سے بعض اعتبار ایسے ہیں کہ باعتبار تخر  
 جمع کے ذات اور ان کے ساتھ متصف ہوتی ہے اور وہ ان  
 حقائق کوئیہ پر موقوف نہیں ہے جیسے حیات اور علم  
 اور ارادہ پس یہ الوہیت اور ربوبیت کے اسماء اور صفات  
 ہیں اور ذات کے معلوم ہونے کی صورتیں اسماء اور صفات  
 ہیں اور ذات کے معلوم ہونے کی صورتیں اسماء اور صفات  
 کے ساتھ جو حقائق الہیہ میں تلبس ہیں اور بعض صفات  
 کے ساتھ ان صفات حقائق کوئیہ پر موقوف ہے جیسے  
 خالقیت اور رزقیت اور ظاہر و جودان و نوک کے سبب  
 متعدد ہوگا اور بعض صفات وہ ہیں کہ ذات ان کے  
 ساتھ باعتبار مرتبہ فرق کے موصوف ہوتی ہے جیسے جناس  
 اور فصول و خواص و وہ تعینات جزئیہ کہ جنکے سبب  
 اعیان بنا جیہ ایک دوسرے سے متمیز ہیں اور ذات کے  
 معلوم ہونے کی صورتیں ان اعتبارات کے ساتھ کہ جو حقائق  
 کوئیہ میں تلبس ہیں اور ظاہر و جودان صورتوں کی وجہ  
 سے متعدد ہوتا ہے اور جانتا چاہیے کہ بعض حقائق کوئیہ  
 بعض ایسی حقیقتیں ہیں کہ جب جو دائیں ماری ہوتا ہے وہ تمام  
 اسماء الہیہ کا غالبیت اور غلبہ کے ساتھ مظهر و جاتی ہیں جیسے  
 کہ امیر علیہم السلام اور اولیاء قدست اسرارہم کے حقائق بخلاف  
 مظهر کی حقیقت کیونکہ وہ اعتدال تام پہ ہوتی ہے اور بعض حقائق



لا يظهر في حقيقة من الحقائق الكونية أصلاً و  
الذات الاحدية الشاملة لجميع الشئون الالهية  
والكونية سائر في جميع الحقائق التي هي تفاصيل  
مرتبة الواحدية من عالم الارواح وعالم المثال  
عالم الحسن والا وابداناً وعقبة الترقى حصه  
من الحقيقة في فرد وحصه في فرد اخوة الحقيقة  
منفصل ومتعدد فقط ان ارحم من الحصه  
الجزء والبعض فلا تسلم لان البعض الجزء غير  
الكل في الحقيقة لم يسر في فرد من الافراد وانما  
سرى جزاء وبعض منها فلا يكون زيداً انساناً لا  
لم يسر في حقيقة الانسان وان اردتم ان الحقيقة  
عرضت لها تعينات وتخصصات مخصوصة فربما  
يزي انها غير في فرد اخر فسلم ولا يلزم من هذا  
القل التعدد والتجزى في نفس الحقيقة ترقى  
سريان الذات في العوالم الثلاثة توجب اذيتها  
وابداليتها فان السريان نسبة يقتض الساري  
المسرى فيه والسارى اذلى فالمسرى فيه ايضاً  
ينبغي ان يكون اذلياً والعوالم كلها سيما النشأ  
الذاتية ولا اذلية ولا ابدية فحق العالم  
الذلى والامتداد الذلى يتوهم بين الفيض سبحان  
وبين المستفيض العالم يتكلم فيه انه واجب او  
ممكن لا جائز ان يكون واجباً والا التعدد او  
الواجب فتعين انه ممكن ولا مساقاة اذ انبئ بين  
الذات سيما سبحان او يقول لو كان الامتداد  
او المتوهم بينهم اللزم تعطيل الاسماء والصفات الى

حقائق كونية ليس كسرى حقيقة بل كخطاب منبسطاً اودات خاصة  
جو تمام شئون الالهية وكونية كوشا بل بان نام حقائق من سارى  
به كه وه تفاصيل مرتبة احدية كاهاد وه حقائق عالم ارواح  
اور عالم مثال اور عالم حس من كاهو همیشه به من در همیشه  
اور دنیا اور عقبتى سوال تقریر مذکور کے موافق یہ لازم  
ہے کہ ایک حصہ تو حقیقت کا ایک فرد میں ہوا اور ایک حصہ  
ایک دوسرے فرد میں ہو پس اس صورت میں حقیقت منفصل  
متعدد ہو گئی جواب ہم دریافت کرتے ہیں کہ حصہ سے تمہاری  
کیا مراد ہے اگر حصہ سے مراد جزا اور بعض ہے تو تم تسلیم نہیں  
کہ بعض اور جزا کل کے غیر ہوتا ہے پس حقیقت افراد میں سے  
کسی فرد میں بھی سرایت نہیں کی بلکہ ایک جزا اور بعض  
حقیقت کے سرایت کی ہے پس زید حقیقت انسان نہ ہو گا۔  
کیونکہ اسم انسان کی حقیقت سرایت نہیں کی اور اگر حصہ  
مراد یہ ہے کہ حقیقت کو کچھ تعینات و تخصصات مخصوصہ عارض ہو  
پس ان کے عروض سے یہ کھائی دیتا ہے کہ وہ دوسرے فرد میں  
اور ہے تو یہ مسلم ہے لیکن اس قدر سے تعدد اور تجزی نفس  
حقیقت میں لازم نہیں آتی سوال عالم ارواح اور عالم مثال  
اور عالم حس میں ذات کو ساری ہو میسے یہ لازم آتا ہے کہ یہ تینوں  
عالم الہی اور ابدی ہوں کیونکہ میزان ایک نسبت کا نام ہے کہ  
ساری اور سری فیہ کو متفہم ہے اور ساری الہی ہی پس  
سری فیہ کا الہی ہونا ضروری ہے اور عالم تمام خصوصیات  
نشأ ذنیاً وید نہ الہی نہیں نہ ابدی جواب عالم الہی اس میں  
کلام نہیں کلام آمین کہ جو امتداد فیض یعنی حق تعالیٰ اور مستفیض  
اس علم کو درمیان متوہم ہے نہ واجب یا ممکن یا جبر یا توہم  
ہیں نہ واجب متعدد ہو جاوینگے پس متعین کیا کہ ممکن ہیں پس

بہ حقیقت منفصل متعدد ہو گئی جواب ہم دریافت کرتے ہیں کہ حصہ سے تمہاری کیا مراد ہے اگر حصہ سے مراد جزا اور بعض ہے تو تم تسلیم نہیں کہ بعض اور جزا کل کے غیر ہوتا ہے پس حقیقت افراد میں سے کسی فرد میں بھی سرایت نہیں کی بلکہ ایک جزا اور بعض حقیقت کے سرایت کی ہے پس زید حقیقت انسان نہ ہو گا۔ کیونکہ اسم انسان کی حقیقت سرایت نہیں کی اور اگر حصہ مراد یہ ہے کہ حقیقت کو کچھ تعینات و تخصصات مخصوصہ عارض ہو پس ان کے عروض سے یہ کھائی دیتا ہے کہ وہ دوسرے فرد میں اور ہے تو یہ مسلم ہے لیکن اس قدر سے تعدد اور تجزی نفس حقیقت میں لازم نہیں آتی سوال عالم ارواح اور عالم مثال اور عالم حس میں ذات کو ساری ہو میسے یہ لازم آتا ہے کہ یہ تینوں عالم الہی اور ابدی ہوں کیونکہ میزان ایک نسبت کا نام ہے کہ ساری اور سری فیہ کو متفہم ہے اور ساری الہی ہی پس سری فیہ کا الہی ہونا ضروری ہے اور عالم تمام خصوصیات نشأ ذنیاً وید نہ الہی نہیں نہ ابدی جواب عالم الہی اس میں کلام نہیں کلام آمین کہ جو امتداد فیض یعنی حق تعالیٰ اور مستفیض اس علم کو درمیان متوہم ہے نہ واجب یا ممکن یا جبر یا توہم ہیں نہ واجب متعدد ہو جاوینگے پس متعین کیا کہ ممکن ہیں پس



ظہور العالم والتعطیل محال و تحقیق المقام ان  
 الواجب تعالیٰ لیس بزمانی فان الزمان علی ما  
 قالوا حركة فلك الافلاك فکما ان الواجب لیس  
 بزمانی کذلک الاول العالم لیس بزمانی فالقبلة  
 والبعديۃ فی العالم والواجب لو کانتا کانتا  
 زمانین اذ لا معنى لقولنا زید قبل عمرو و  
 بعد زید الا ان زیداً فی زمان ھو قبل زمان  
 عمرو و عمرو فی زمان ھو بعد زمان زید فلیق  
 ان الواجب والعالم زمانین و لیس الامر کذلک  
 نعم یقال ان الواجب والعالم موجودان معاً  
 الا ان الواجب علۃ العالم وھو معلول لہ تقد  
 بالذات علیہ فلا یسأل السائل معنی وجد  
 الله لا نہ سوال عن زمان العالم و لیس لہ زمان  
**رتق** رفع التعطیل انما یحصل بانبات  
 ممکن من الممكنات وقد ذهب بعض الی ان  
 الروح اذلی کما ھو ایدی بقضیۃ البرھان  
 یلزم اذلیۃ النشاءت کما ھو روحیۃ کانت او  
 مثالیۃ او حسیۃ ولا شک ان النشاءۃ الدنیاء  
 غیر اذلیۃ کما انھا غیر ابدیۃ البتہ فتق  
 مقتضی ذوات الموجودات العدم والوجہ  
 والبقاء لہا من فیض لا لہی لولا طرفۃ  
 العین لا نصرفت الی الوطن الاصل الی لعدم  
 وذلک فیض ھو التجلی الواحد الذی یظہر  
 للقوالب حسب استعداد اداھا تعینات متعد  
 وصفات متکثرۃ متحدۃ لا ان ذلک التجلی

کے ظہور عالم تک لازم آتی ہے اور تعطیل محال ہے اور اس مقام  
 کی تحقیق یہ ہے کہ واجب تعالیٰ زمانی نہیں ہیں کیونکہ زمان  
 جیسا کہ حکماء نے کہا ہے فلك الافلاك کی حرکت کا نام ہے  
 پس جیسا کہ واجب مانی نہیں ہے اسطرح اول عالم بھی  
 زمانی نہیں ہے پس اگر قبلیت اور بعدتہ عالم اور واجب ہیں  
 ہوتی تو زمانی ہوتی کیونکہ ہم جو مثلاً کہتے ہیں کہ زید عمرو کے  
 قبل ہے اور عمرو بعد زید کے ہے تو اس کے معنی یہی ہیں کہ زید  
 ایسے زمانہ میں ہے کہ وہ زمانہ عمر کے زمانہ سے پہلے ہے اور  
 عمرو ایسے زمانہ میں ہے کہ وہ زمانہ بعد زمانہ زید کے ہے پس  
 جب قبلیت اور بعدیت کے یہ معنی ہوتے تو لازم آتا ہے  
 کہ واجب در عالم زمانی ہوں حالانکہ ایسا نہیں ہے ان  
 یہ کہا جاسکتا ہے کہ واجب اور عالم دونوں ایک ساتھ موجود  
 ہیں مگر اتنا فرق ہے کہ واجب عالم کی علت ہے اور عالم معلول  
 اور واجب معلول پر مقدم بالذات پس سائل یہ ہیں سوال  
 کر سکتا کہ اگر ایسا کیا گیا کیونکہ یہ سوال عالم کے زمانہ دریافت  
 کر نیکی متعلق ہو اور اس کے لئے زمانہ نہیں ہے سوال تعطیل کا قطع  
 اسطرح بھی حاصل ہو سکتا ہے کہ ممکنات میں کوئی ممکن ثابت کر دیا  
 جاوے اور حالانکہ بعض کا مسلک یہ ہے کہ روح اذلی ہے جیسے  
 ابدی ہے اور تمہاری دلیل کا مقتضی سے تمام عالم کی اذلیت ثابت  
 ہوتی ہے خواہ عالم روح ہو یا مثال ہو یا عالم حس ہو اور اس  
 شک نہیں کہ یہ نشاءۃ دنیاویہ اذلی نہیں ہے جیسے کہ ابدی ہے پس  
 جواب موجودات کی ذات کا مقتضی عدم ہے اور اسکا وجود اور  
 فیض الہی سے ہے اگر فیض الہی نہ ہو تو اپنے وطن اصل یعنی  
 عدم میں چلے جاوے اور یہ فیض جو ایک تجلی واحد کا نام ہے کہ جو  
 قبول کیلئے متوافقی ہو سکتا ہے کہ تعینات متعدد اور صفات متکثرہ



متعدد بل امر واحد کلیہ بالبصر فکما ان الموجود  
 الاول مستعمل من ذلک الجملی کذلک الموجود الموجد  
 مستعمل یة والتجلی قائم به وما قام به لا تعد  
 فیه لانه احدی الذات واحدی الصفات  
 واحدی الافعال وان کان یتوهم التعدد و  
 التأخر فیهما بتعدد العلاقات الا ترى ان علمه  
 تعالی حقیقة واحد یعلم به جمیع المعلومات دفعة  
 واحد فاعلم وتعلق کلها قد بیان وکذا  
 الارادة وسائر الصفات وتعلقاتها لا تفاوت  
 فیها بالنسبة الی وجود الموجودات وعدمها  
 فان علمه فی الوجود والعدم واحد قد لک  
 الطیض الوجودی وان کان یتوهم فیه التعدد  
 والتجلی بتعدد القابلیات والاستعدادات  
 والتقدم والتأخر بنسبة بعض الی بعض لانه  
 بحسب الذات والحقیقة واحد مطلق وسیع  
 جامع للجمیع بشمل الازل والابد دفعة واحد و  
 تعدد الموجودات وتجددها لا یكون منافیا  
 للوحد وقادحاً فی الاطلاق ولا یلزم لها  
 للمراتب الموجودات من الازلیة لانها مسبقة  
 بالعدم الذاتی والتحدوث الاصلی لعدم  
 وجودها بنفسها واحتیاجها الی حضرة الذات  
 المطلقة بل لیس هناك ازل وابد وانما الازلیة  
 والابدیة باعتبار کذلک لان التعدد ومن لوانک  
 ولا منعم بکون الکنان لثبوتها بالانسان بالنسبة الیه  
 سبحان من حیث علمه و فیضه سبحانہ وانما

متعدد ہے بلکہ اسکا حال تو ایک ہی ہے اور مثال لکھ کے چھپنے  
 کے ہوتی ہے پس جیسا کہ موجود اول سے امداد حاصل کرتا ہے  
 اسی طرح موجود آخر بھی اسی سے امداد حاصل کرتا ہے اور تجلی  
 اس کے ساتھ قائم ہے اور جو اس کے ساتھ قائم ہے اس میں تعدد  
 نہیں ہے کیونکہ وہ تو ایک ذات اور صفت اور ایک فعل ہے اگرچہ  
 تعلقات کے متعدد ہونے سے اس میں تقدم اور تاخر کا توہم  
 ہوتا ہے کہتے ہیں کہ حق تعالی کا علم حقیقتہ واحد ہے کہ اس  
 تمام معلومات ایک مرتبہ معلوم ہو جاتے ہیں پس علم اور اسکا  
 تعلق دونوں قدیم ہیں اور اسی طرح ارادہ اور باقی صفات  
 اور ان کے تعلقات کو سمجھنا چاہیے کہ صفات بھی قدیم ہیں اور  
 تعلقات بھی قدیم ہیں موجودات کے وجود اور عدم سے  
 ان میں کچھ تفاوت نہیں کیونکہ علم باری تعالی کا وجود میں ہے  
 اور عدم واحد ہے پس اس فیض جودی میں بھی اگرچہ قابلیات  
 اور استعدادات کے تعدد سے اور ایک دوسرے کے تقدم اور تاخر سے  
 تعدد اور تجدید متوہم ہوتا ہے لیکن یہ باعتبار ذات اور حقیقتہ  
 کے واحد مطلق وسیع ہے اور سبک جامع ہے اور ازل و ابد کو  
 دفعتہ شامل ہے اور موجودات کا تعدد اور تجدید وحدت کے  
 مخالف و منافی نہیں اور اطلاق میں قطع نہیں اور اس  
 مراتب موجودات کی ازلیہ لازم نہیں آتی کیونکہ موجودات  
 عدم ذاتی اور حدوث اصلی کیساتھ مسبوق ہیں کیونکہ وہ  
 خود اپنی ذات سے موجود نہیں ہیں ذات مطلقہ کے محتاج  
 ہیں بلکہ وہ ان کو ازل و ابد ہی نہیں ہے ازلیہ اور ابدیہ  
 تو تیرے میرے اعتبار سے کیونکہ تعدد تیرے میرے لازم سے  
 ہے اور اسد سجاء و تعالی کے جہم کے نزدیک کون ازل و ابدی  
 ہونے کوئی مانع نہیں ہے تیرے اعتبار سے اور تیری نسبت مانع ہی



الم منع بالنسبة اليك فعلت ان الذات الاحد  
 بالتساوي سارية في العوالم ومن ثم قالوا كل  
 شئ في كل شئ لیتیم به معنی الاستجلال ای شہود  
 لنفسه بهذه الاعتبار رات فاجلا کمال ذاتی  
 ومفضل فی محل فی العلم والغب مجر دامن  
 الغیریه والاستجلال کمال اسمائی مجل فی مفضل  
 والعین والعیان متلبسا بالغیریه فماتصور  
 من الذکرة فی مراتب الوجود والامکان من  
 الشیون فہی مندرجۃ فی حضرت الذات  
 فمادی الذات غنی عن العالمین فهو یعلم بعلم  
 واحد علی الوجه الا تم من غیر تفاوت بین  
 المعلومات فی العلم والعین والبطون والظہور  
 والتقدم والتأخر وانما التفاوت بالنسبة اليک  
 فاضیک ومستقبلك وحالک مستہلک فی  
 الزمان الالہی الذی الماضی فیہ عین المستقبل  
 وبالعکس بل الازل والابد وسائر المتقابلات  
 فیہ مضمحلۃ فی ذاته الاطلاق عن کل تقييد فکل  
 مقید بالنسبة الی ذات المطلق معدوم النفس  
 فالشان الظاہر فی قتل هذا الزمان الالہی  
 یشمل جمیع الشیون الالہیۃ فان سعة المظہر  
 یورث سعة الظاہر فاشمل شانہ علی ما فی  
 العوالم المتعددة المختلفة ذاتا وصفة وثبوتا  
 وتغیرا عن غیر تغیر فی زمانہ تعالی وانما اضافہ  
 الیہ تعالی تشریفا کبیت اللہ فکان فی زمانہ کل  
 شویا من علم القدیم رتق - هو سبحانہ اعلم

ظہور و غیب مدرک الاعتبارات

پس بگوئے جان لیا کہ ذات احدیہ علی السواءین عالم  
 میں ساری ہے اور اس واسطے صوفیہ نے کہا ہے کہ ہر شے  
 ہر شے میں ہے تاکہ اس سے معنی استجلال کے تمام ہوں یعنی شہود  
 اپنی ذات کے لئے ان اعتبارات سے ہے جیسا کہ جلا یعنی  
 ظہور اسکا اپنی اعتبارات سے تمام ہوا ہے پس جلا کمال ذاتی  
 ہے جو علم و غیب کے اعتبار سے مفضل ہے کہ جو محل میں موجود  
 ہے اور غیریت کے مجر د ہے اور استجلال کمال اسمائی اور عین اور  
 معاینہ میں ایک محل ہے کہ جو مفضل میں موجود ہے اور غیریت  
 کے ساتھ متصل و متلبس ہے پس جو کثرۃ مراتب جوہ و امکانات  
 میں یعنی شیون میں تصور ہے وہ سب حضرت ذات میں مشرک  
 ہے پس وہ بالذات جہان والون یکفنی میں ہیں علم و احد  
 علی وجہ الکمال ہر شے کو جانتے ہیں اور انکے معلومات کے  
 درمیان کچھ تفاوت نہیں ہے نہ علم میں عین میں بطون میں  
 ظہور میں تقدم میں تاخیر میں و تفاوت تیرے ہی اعتبار سے  
 ہے پس ماضی تیرا اور مستقبل تیرا اور حال تیرا سبک میں مان لیا  
 میں تہلک ہے کہ اس میں ماضی عین مستقبل عین ماضی ہے بل انزل  
 اور بتمام مقابلات اسکی ذات میں مشحول و رہا لک میں  
 کیونکہ وہ ہر لقیہ سے مطلق ہے پس ہر حقیقی ذات ان کے  
 ذات کے اعتبار سے معدوم ہے پس من مان الہی میں جو شان  
 ظاہر ہے وہ تمام شیون الہیہ کو شامل ہے کیونکہ مظہر کی وسعت  
 ظاہر کی وسعت کو پیدا کرتی ہے پس جو کچھ کہ ان عالموں متعدد  
 میں ہے کہ خودات اور صفات اور ثبوت و تغیر کا اعتبار سے مختلف  
 ہیں انچہ شان مل ہو اور زمانہ حق تعالیٰ میں کسی طرح تغیر نہیں ہے  
 اور زمانہ کو جو اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف کرتے ہیں و شرف کی  
 وجہ سے کہتے ہیں جیسے بیت اللہ پس گویا کہ زمانہ کلی میں اللہ تعالیٰ

اور انچہ شان مل ہو اور زمانہ حق تعالیٰ میں کسی طرح تغیر نہیں ہے



الکلیات والجزئیات علی الوجه المکلی والجزئی  
 ومعلومات باسرها قدیمه والا لکان سبحانه  
 کل الحوادث وظهور امکانات الثابتة فی علمه  
 سبحانه فلا نفسها اما قلیم او حادث لا سبیل  
 الی الاول لانها لا ظهور لها بالنسبة انفسها فی  
 القدم والالم یتق فرق بین الوجود العلی القلی  
 والعینی لحادث کیف الوجود العینی انما هو ظهور  
 امکانات لانفسها واطلا عریا بن وانها وحوالیها  
 ولس ذلك الا فی الحوادث ولا سبیل الی  
 الثاني لان الحدوث فیها وان کان متعلق  
 العلم لحادث لزمان یحدث علیه تعالی وتکلاهما  
 سقطه فتق العلم الالهی الذی هو عین ان  
 الفی المتناهیة اظهر الموجودات باسرها من  
 من الاستمرار لک العدی دفعة لک سبیل  
 التناوب والتعاقب من غیر تغیر وتجدد فی  
 الائنات القائمة بالموجودات العلیة والعینه  
 زمانیة کانت او غیر زمانیة مستویة النسبة  
 الی حضرة الائنات فلا تقدم ولا تأخر للموجودات  
 بالنسبة الیه تعالی لا بالنسبة الی انفسها فلیس  
 هنالک ولا ماض ولا مستقبل وانما هما بالنسبة  
 الینا اذا مضی او یجدد والحدوث انما هو ظهور  
 بعض لبعض الحق سبحانه قبل خلق الزمان و  
 حیث خلقه کاحد من مخلوقات لم یتغیر من زمان  
 شیء وقیل خلقه لم یکن للزمان علی جریان  
 وبعد خلقه هو علی ما کان هو علیة فالزمان

کلیات وجزئیات کو علی وجه المکلی اور علی وجه الجزئی جانتے ہیں  
 اور معلومات حق سبحانه وتعالی کے سب قدیم ہیں نہ حق  
 سبحانه تعالی کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے اور ممکنات کا  
 ظہور اپنے نفس کے لئے جو حق تعالی کے علم میں نہیں ہے وہ ظہور تو  
 قدیم ہے یا حادث قدیم تو ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ قدم میں  
 اپنے نفس کے اعتبار سے ممکنات کا ظہور نہیں ہو ورنہ وجود  
 علمی قدیم اور علم عینی حادث میں کچھ فرق نہ ہونا اور فرق کیونکر  
 نہیں حالانکہ وجود علم عینی کلا ہی ہے کہ ممکنات کا اپنے نفس کے  
 لئے ظاہر ہونا اور اپنے ذوات و احوال کیساتھ اطلاع ہونا اور  
 اسکا تحقق حوادث ہی میں ہو سکتا ہے اور حادث ہی نہیں ہو سکتا  
 کیونکہ حدوث کی دو صورتیں ہیں یا تو حدوث علم قدیم کے  
 متعلق ہو تو اس صورتہ میں تو تمام موجودات عینیہ کا قدم  
 ازل میں کہ تلبہ اور علم حادث کا متعلق ہو تو اللہ تعالی کے  
 علم حادث لازم آتا ہے اور یہ دونوں باطل ہیں جو ان جو علم  
 الہی کو ذات باری تعالی کی عین اسے غیر متناہیہ ہے اسے تمام  
 موجودات کو استہلاک عدی سے دفعتہ ظاہر کر دیا ہے لہذا تو  
 اور ایک دوسرے کے بعد ظاہر نہیں کیا اور ثانیہ میں کوئی تغیر نہیں ہوا۔  
 پس موجودات علیہ عینیہ خواہ زمانیہ ہوں یا غیر زمانیہ حضرات کا  
 نزدیک سب برابر ہیں پس موجودات کے کو مستعالی کو نزدیک تقدیم  
 ہے نہ تاخر بخلاف موجودات کے کہ ان کے نزدیک تقدیم تاخر ہے پس  
 وہاں کا ضعیف مستقبل یا غنی مستقبل ہر دو نزدیک ہیں بعض کا  
 بعض کے لئے ظاہر ہونا حادث ہوا اور مستعالی نزدیک ظہور قدیم ہوا حق  
 سبحانه وتعالی مانے کے پیدا کر نیسے پہلے ہیں کیونکہ حبیبی و مخلوقات  
 ہے یہ بھی ایک مخلوق ہوا اور اسکے پیدا کر نیسے زمانہ کا وسیع جاری تھا  
 اور بعد پیدا کر نیسے وہ اسی طرح ہے جیسا کہ پہلے تھا ۛ ۛ ۛ



والزمانیات کغیر الزمانیات فی منظر الشرح  
دفعۃ حاضر عند سرمد او یلزم علی ہذا قلم  
وجود الاشیاء الحادثة بالنسبة الیہ تعالیٰ ولا  
بأس فی ان یكون الاشیاء عند القدر یسر  
قدیمۃ و عند الحوادث حادثۃ فعلم انہ تعالیٰ  
واحد بالوحدۃ الحقیقیۃ و ہذا صفة نفیسیۃ  
لہ تعالیٰ ولیست امر ازائدۃ علی ذاتہ بل ہی  
عین ذات و هو علی ہذا الصفة دائما ازلا  
وابد اقبل ظہورہ بصور الموجودات و بعد  
ظہورہ بصورہا و اشکالہا فالوجود منحصو فی  
الظہور و البطون فالوحدۃ حقیقۃ و الکثرة  
اعتباریۃ فہو فی الذات عین الذات فی  
الصفات عین الصفات و فی الافعال عین  
الافعال و فی الآثار عین الآثار و فی کل و  
عین کل و فی البعض عین البعض فتمثل  
فی الکثرة کتمثل الحقیقۃ الجبرئیلیۃ فی الصور  
البشریۃ لم یریم علیہا السلام فالامر العرضی  
الاعتباری ای الکثرة لا یقادم الواجدۃ  
الاصلیۃ الحقیقۃ فعلمہ تعالیٰ بذاتہ عین علمہ  
بالعالم و علمہ بالعالم عین علمہ بذاتہ و ہذا  
المطلق لا ینفک عن مقید ما و کل مقید لا  
ینفک عنہ و مع ذلک المطلق فی غناء الذاتی  
و المقید فی افتقار الذاتی فالمقید محتاج  
الی المقید فی الوجود و المطلق مشتاق الی المقید  
فی الظہور و الاحتیاج فی الوجود لا یدان یكون

پس مانہ اور زمانیات شہود کے اعتبار سے مثل غیر زمانیات  
ہیں انکے نزدیک سب ہمیشہ سے دفعۃ ظاہر ہیں اس تقدیر پر  
حق تعالیٰ کے نزدیک شیا و حادثۃ کا قدم لازم آتا ہے اور اس  
کچھ ہر ج نہیں ہے کہ اشیا و قدیم کہ نزدیک قدیم ہوں اور حادث  
کے نزدیک حادث ہوں پس معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ واحد و  
حقیقی ہیں اور یہ صفت حق تعالیٰ کی ذاتی ہے اور کوئی امر  
انکی ذات پر نہیں ہے بلکہ صفات عینیات میں اور وہ اس  
صفت پر ازل سے دایم تک ہیں موجودات کی صورتوں میں  
ہونے سے پہلے ہی وہ ایسے ہی تھے اور بعد ظہور کے بھی  
ایسے ہیں پس وجود ظہور و البطون میں منحصو ہے پس مدۃ  
حقیقیہ ہے اور کثرۃ اعتباریہ ہے پس مدۃ ذات میں عینیات  
ہے اور صفات میں عین صفات ہے اور افعال میں عین  
افعال ہے اور آثار میں عین آثار ہے اور کل میں عین کل ہے  
اور بعض میں عین بعض ہے پس کثرۃ میں اس کے مثل مثل  
حقیقت جبرئیلیہ کی ہے صورۃ بشریہ میں مریم علیہا السلام  
لئے پس عرضی اعتباری یعنی کثرۃ و مدۃ اصلہ حقیقیہ کا  
ہیں کر سکتا پس اللہ تعالیٰ کا اپنی ذات کا علم بعینہ ہی عالم کا  
علم ہے اور عالم کا علم بعینہ ذات کا علم ہے ہر عالم انکار ہوں  
مطلق کے مقید سے منفک نہیں ہوتا ہے اور ہر مقید مطلق  
سے علیحدہ نہیں ہوتا اور یا وجود اس تلک لازم کے مطلق اپنے غناء  
ذاتی میں ہے اور مقید اپنے احتیاج ذاتی میں ہے پس  
مقید مطلق کا وجود میں محتاج ہے اور مطلق مقید کا ظہور  
میں مشتاق ہے اور وجود میں احتیاج ایک طرف سے  
ہونا ضروری ہے یہ



من طرف واحد لئلا يلزم تقلص الشئ على نفسه والاشتياق بجوهر ان يكون من الطرفين فانه من الامور الزائدة على الوجود فالمطلق الحقيقي مالا قيد له بوجه من الوجوه فلا كلياته ولا جزئياته ولا النسبة ولا خصوصية فيه ولا فاعلية ولا قابلية ولا عالمية ولا معلومية ولا اسرار ولا رسم ولا تنزيه ولا تشبيه ولا يضاف اليه جمال ولا جلال في المتقابلات ساقط عن باب حتى صفه لا طلاق كالقتيد مطروحة عن جنابه فالتعاند في مرتبة في الصورية التوافق والتغاثر في كسوة التظاير فالوحدة والكثرة مسلوبتان عن ساحتها والذات والصفة مطروحتان عن باحيتها وقد يطلق المطلق على ما تجرد عن النسب الامكانية والاضافات الجسمانية والروحانية فلا يتوقف وجوده على المراتب المكونة والتعلقات الخلقية فالمطلق بالمعنى الاول هو اسم محض الغيب وغيب الهويته والاحتلال الالاتية وبالمعنى الثاني هو اسم محض الالاتية فينصاعا عموم مطلق والمقيد فاهو المتعین المحل المتناهي فان كان تعينه وسع التعین يكون محاطا لما فوقه فانه لا بد له من مبداء ومحيط لما تحته وان كان اخص التعينات فيحاط ولا يحيط بينهما مراتب شئ من وجه وسليم ومن وجه ضمت وكل مقيد باي قيد

تاكه تقدم شئ كائني ذات بر لازم نه او اشتياق طرفين نه ہو سکتا نه کیونکہ وہ ایسے امور سے ہے جو کہ وجود پر زائد نه پس مطلق حقیقی وہ ہے کہ جس میں کسی کوئی قید نه ہو پس مطلق حقیقی میں کلیتہ ہے نہ جزئیت نہ نسبت نہ خصوصیت نہ اور نہ فاعلیتہ ہے اور نہ قابلیتہ ہے اور نہ عالمیت نہ معلومیت نہ اور نہ اس کا رسم نہ اور نہ تنزیہ نہ تشبیہ نہ اور نہ اس کے جانب جمال مضاف ہوتا ہے نہ جمال پس صفات متقابلہ اس کے دروازہ سے علیہ ہیں یہاں تک کہ صفة الطلاق ہی بان نہیں کہ جیسے کہ تعین اس کے درگاہ سے علیہ ہے پس تعاند اس کے مرتبہ میں صورت توافق میں ہو اور تغایر لباس تطابق میں ہو اور عدد کثرت دونوں اس کے دبار سے مسلوب ہیں اور ذات اور صفة دونوں مطروحت ہیں اور کبھی مطلق کا اطلاق اس پر ہی آتا ہے کہ جو نسبتوں امکانیہ اور اضافات جسمانیہ روحانیہ سے متجرد ہو پس اس صورت میں مطلق کا وجود مراتب کونیہ اور تعلقات خلقیہ پر موقوف نہیں ہے اور مطلق بمعنی اول کا حق غائب غیب ہویہ اور احدیہ ذاتیہ کہتے ہیں اور بمعنی ثانی کو حضرت الوہیت کہتے ہیں پس دونوں معنی میں عموم مطلق ہے مقید وہ ہے جو متعین ہو اور محد و دو اور متناہی ہو پس اگر اس کا تعین تمام تعینات سے زیادہ وسیع ہو تو وہ اپنے مافوق کے لئے محاط ہوگا۔ کیونکہ اس کا کوئی مبدع ہونا ضرور ہوگا اور اپنے ماتحت کے لئے محیط ہوگا اور اگر تمام تعینات میں خاص ہو پس محاط ہوگا محیط ہوگا اور ان دونوں درمیان میں مختلف مراتب ہیں کہ ہر ایک حیثیت سے وسیع ہیں اور ایک دوسری حیثیت سے تنگ ہیں اور جو مقید خواہ کسی قید سے مقید ہو



فرض مسبوق بمطلق والمطلق الحقيقي هو  
 الاحدية الذاتية ويقابل المقيد الذي يشمل  
 على جملة مراتب النزلات من التعيين الاول  
 الى اخر مراتب النزلات والمطلق الاضافي  
 الحضرة الالهية فانها في نفسها وان كانت  
 مقيدة لانها عبارة عن ذات متصفة بصفات فعلية  
 متنازعة عما عداها بالتعيين الزائد عليها لا  
 انها بالنسبة الى المراتب الالهية والموجودات  
 العينية الروحانية والمثالية والجسمانية مطلقة  
 ويقابل المقيد الذي يسمى بالعالم والمطلق  
 كالمقيد في اظهار الكمالات والمرتبات الدنيا  
 يشتمل الى الاخر فعملت مما تلوت عليك ان  
 المطلق الحقيقي والمطلق الاضافي لا ينفكان  
 عن مقيد برهما فحيث غيب الهوية هناك  
 جميع مراتب النزلات وحيث الالهية  
 هناك العالم وقد يعقل بحسب الوهم ان بين  
 الالهية العالم بينوته ومسافة ولكن بحسب  
 التحقيق لا بينوته ولا مسافة بينهما اذ العالم  
 عبارة عن ظهور الكمال الاسمائي له تعالى فاشتمل  
 تعالى اقضت العالم وانشكك مقتضى عن  
 مقتضى محال وان فرض بينوته بين حفظ  
 الالهية والعالم يلزم تعطيل الصفات ويلزم  
 ايضا ان يكون لله سبحانه حالة منتظرة بالقوة  
 لتكمل بباياتي بالفعل ويلزم ان يرجع الى  
 الحق سبحانه بعد وجود العالم صفة لم تكن

کسی مطلق کے بعد ہوگا وہ مطلق اس لئے ہے جو کا اور مطلق  
 حقیقی احدیت ذاتیہ ہی ہے اور مقید اس کے قابل ہے تمام مراتب  
 تنزلات پر تعین اول سے اخیر مراتب تنزلات تک شامل  
 ہے اور مطلق اضافی حضرت الوہیت ہے کیونکہ وہ اپنے ذات  
 اگرچہ مقید ہے کیونکہ حضرت الوہیت اس ذات کو کہتے ہیں  
 جو صفات فعلیہ کے ساتھ متصف ہوا اور وہ ذات اپنے مابین  
 سے اس تعین کے جو ذات پر ذات ہے متنازع ہے لیکن وہ نسبت  
 مراتب کا نیل اور موجودات عینہ روحانیہ اور مثالیہ و جسمانیہ  
 کے مطلق ہوا اور اس کا مقابل وہ مقید ہے کہ جس کو عالم کہتے  
 ہیں پس مطلق مثل مقید کے اظہار کمالات اور مراتب اور  
 درجات میں دوسری کا محتاج ہے پس جو تقریر ہم نے بیان  
 کی ہے اس سے توئے جان بیا کہ مطلق حقیقی و مطلق اضافی  
 مقید اضافی اور مقید حقیقی سے منفک نہیں ہوتے پس حجب  
 غیب ہوتا ہے وہاں تمام مراتب تنزلات ہیں اور جس جگہ  
 الوہیت ہے وہاں عالم ہے اور کبھی یہ تو ہم ہوتا ہے کہ الوہیت  
 اور عالم میں جدائی اور مسافت ہے لیکن اعتبار تحقیق کے نہ  
 ان کے درمیان میں جدائی ہے نہ مسافت ہے کیونکہ عالم کمال  
 اسمائی کے ظہور کا نام ہے حق تعالیٰ کے اسماء نے عالم کو چاہا اور  
 مقتضی کا مقتضی سے انشکاک محال ہے اور اگر حضرت  
 الوہیت اور عالم میں جدائی و مفارقة فرض کی جاوے تو  
 صفات کو محفل بیکار کرنا لازم آتا ہے اور نیز یہ لازم آتا  
 ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لئے کوئی حالت منتظرہ بالقوة  
 ایسی ہو کہ جس کو قوت سے فعل میں لاوے گئے اور یہ بھی لازم آتا ہے  
 کہ حق سبحانہ میں بعد وجود عالم کے ایسی صفت پیدا ہو جاوے  
 کہ جو پہلے سے نہ تھی پتہ



لہ قبل رتق فعلی ہذا یلزم اذلیۃ وجودہ  
 العالم فما معنی قولہ تعالیٰ واللہ غنی  
 عن العالمین وکان اللہ ولم یکن معہ  
 شیء قال الشیخ فی القصص النودی  
 ہوا الاول اذ کان ہوا ہی و ہوا الاخر  
 کان عینہا عنہ ظہور و قال فی فصل اعتقاد  
 اہل الاختصاص ارتباط العالم باللہ  
 تعالیٰ ارتباط ممکن بواجب مصنوع  
 بصانع فلیس للعالم فی الانزل مرتبۃ  
 وجودیۃ فاما مرتبۃ الواجب بالذات  
 فہو اللہ ولا شیء معہ سواء کان العالم  
 موجوداً او معدوماً و قال فی الیاب القاضی  
 والاربعین من الفتوحات فقد کان  
 ولا عالم و ہو سے ہندۃ الاسماء  
 ظہور الربوبیۃ والاصحاح بالعالم و اما  
 ذاتہ فغنی عن العالم فی النظر المذکور  
 و جہ العالم وعدہ سببان و قولہ ہو  
 الاول اذ کان ہوا و لا ہو الاولیۃ  
 الذانیۃ و كذلك ارتباط الممكن ای المظاہر  
 بالمفصّل بالواجب ای الذات من حیث  
 ہی ہی فلیس للعالم الذی ہو شئی ح  
 الاسماء فی الانزل ای فی مرتبۃ الذات  
 مرتبۃ وجودیۃ فانما ہو مرتب الواجب الی  
 مرتبۃ الذات كذلك فقد کان فی مرتبۃ  
 الذات لہا فان العالم سے بندہ الاسماء

سوال (۳۳) تقریر پر تو عالم کے وجود  
 کی اذلیۃ لازم آتی ہے پس اس صورتہ میں جہت  
 کے قول واللہ غنی عن العالمین کے کیا معنی  
 ہونگے اور نیز یہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
 وسلم نے فرمایا ہے کہ اللہ تھے اور کچھ نہ تھا  
 کیا معنی ہونگے شیخ نے قصہ نووی میں کہا ہے  
 اللہ تعالیٰ اول ہی کیونکہ وہ تھے اور اس وقت محاذ  
 نہ تھی اور وہ ہی آخر ہے کیونکہ ظہور موجود کی وقت  
 عین موجودات ہیں اور اہل اختصاص کے عقائد  
 کی فصل میں کہا ہے کہ عالم کا ارتباط اللہ تعالیٰ  
 کے ساتھ ایسا ہے جیسے کہ واجب کا ارتباط  
 ممکن کے ساتھ ہے اور جیسا کہ مصنوع کا صانع  
 کے ساتھ ہے پس عالم کے ازل میں کوئی مرتبہ  
 وجودیۃ ایسا نہیں کہ وہ مرتبہ واجب بالذات کا ہو  
 پس وہ اللہ ہی کوئی شئی اور اسکے ساتھ نہیں ہے خواہ  
 عالم موجود ہو یا معدوم ہوا و فتوحات کی اربعین  
 بابین میں کہا ہے پس بیشک حق تعالیٰ ہی تھے اور  
 عالم نہیں تھا اور وہ ان اسماء کے ساتھ کسی ہے  
 جو آپ ربوبیت اور اسماء کے ظہور عالم سے  
 ہے اور ذات حق تعالیٰ کے بیشک عالم سے غنی  
 ہے پس ذات کی طرف اگر نظر کر لیا دے تو عالم  
 کھو جاتا اور وہم برابر ہے اور یہ قول شیخ کا کہ حق  
 تعالیٰ اول ہیں کیونکہ وہ ہی تھے اور کوئی نہ تھا  
 اس سے مراد اذلیۃ ذاتیہ ہے اور اس طرح ارتباط  
 ممکن یعنی مظاہر کا اور مصنوع کا واجب کیساتھ



مراتب انسانی و عقلی و عینی

و حضرت غیب لہویہ لا یتحقق مع عدم  
 مراتب التراتفات فانہ جمیل فی غایۃ الجمال  
 و کامل فی نہایۃ الکمال غایتا ہما یقتضی  
 لتبیین الثقیل و ہما لا یتحققان الا فی غزائے  
 التراتفات فاظہر ہما بلا ینسونسۃ و  
 و سسافۃ بالجابۃ باختیارہ فلو کانتا لم  
 یظہر ہذان الکمالان ای  
 التکیل و التفضیل ہما لا یتحققان  
 مرحلہ طے مراتب مطلق الحقیقۃ  
 و الا حنائے و کلتا ہما لا یتحققان بلکہ  
 المطلقین فان المقید اذا قطع النفل  
 عن المطلق فہو معدوم محض و عدم  
 صرف ولا ظہر ہما بدون المقیدین  
 الا ان الاحتیاج راجع الی المقید القیاسی  
 و الاحتیاج باق بلا فترۃ و انقطاع و  
 المطلق انما ازید من المقید بحسبیتہ  
 کلیۃ و المقید انقص منہ و ایما بحسب  
 الکمالیۃ و تقی اذا لم یکن الا انفکاک  
 بین الالہ و المالوۃ ینبغی ان یکون العالم  
 قدیمًا ازلیا کالامعلا محتاج ہذا الی  
 ذاک فتق اذا فرض البینونۃ ببینہما  
 فتلک البینونۃ والمنع ما موجد ہذا  
 فساد واجب الیس کذلک فلا یدان یکون  
 موجودا بالغیر فلا محالۃ من جملۃ العالم  
 فصحا ان لا بینونۃ بین المبداء و العالم کالبر

دریہ لازم ہونے لگا  
 راجع الی المطلق فالاستلزام من الطرفين من الاحتیاج من طرف واحد کما فی بعض الاسماء

اور حضرت غیب الہویہ باوجود عدم مراتب تراتفات کے  
 متحقق نہیں ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ نہایت جمیل ہیں اور  
 نہایت کامل ہیں پس نہایت جمال اور نہایت کمال تکمیل  
 اور تفضیل کو مقتضی ہوئی اور تکمیل اور تفضیل مرتب  
 تراتفات ہی میں متحقق ہو سکتے ہیں پس تکمیل اور تفضیل  
 کو بغیر مفارقتہ اور سسافۃ کے اپنے ایجاب اور اختیار  
 سے ظاہر کیا پس اگر مفارقتہ اور سسافۃ ہوتے تو یہ  
 دونوں کمال یعنی تکمیل اور تفضیل ظاہر اور متحقق نہ ہوتے  
 مرحلہ و طیسوان مطلق حقیقی اور مطلق اضد  
 کے مراتب بدون و مطلق کے متحقق نہیں ہوتے کیونکہ  
 اگر مطلق سے قطع نظر کر لیا جائے تو مقید معدوم محض  
 ہے اور نہ مراتب مطلق حقیقی اور اضد کے بدون و  
 مقید معدوم محض ہے اور نہ مراتب مطلق حقیقی اور اضد  
 کے بدون و مقید کے ظاہر ہو سکتے ہیں مگر احتیاج  
 مقید کی طرف راجع ہے اور غنا مطلق کی طرف راجع  
 ہے پس استلزام طرفین سے ہے اور احتیاج ایک طرف  
 ہے جیسا کہ گذر چکا ہے پس عین استلزام میں غنا اور  
 احتیاج بغیر انقطاع کے باقی ہے اور مطلق مقید سے  
 باعتبار کلیت کے زائد ہے اور مقید مطلق سے ہمیشہ  
 باعتبار کمالیت کے ناقص ہے سوال جبکہ اللہ اور  
 مالوہ میں کچھ الفکاک نہیں ہو تو مناسب یہ ہو کہ عالم بھی  
 قدیم اور ازلی مثل اللہ کے ہوا و جب عالم قدیم اور ازلی  
 ہوا تو عالم اللہ کا محتاج نہ ہوگا جواب جبکہ عالم اور  
 اللہ کے درمیان میں مفارقتہ فرض کی گئی پس وہ مفارقتہ  
 اور سسافۃ یا تو اپنی ذات موجودات پر اس صورتہ میں

دریہ لازم ہونے لگا  
 راجع الی المطلق فالاستلزام من الطرفين من الاحتیاج من طرف واحد کما فی بعض الاسماء



ان يكون قد يما بمعنى المستغنى عن الوثر  
 اذا العالم محتاج في وجوده الى الوثر  
 فليس يقدم لهذا المعنى المصطلح وفي  
 شرح الشيخ امان اللوح الانزل عبارة  
 عن اعداد مقدم بالزمان سواء كان  
 مسبوقا بالعدم او لا والقدم هبادة عن  
 اعداد غير مسبوق بالعدم فالانزل  
 اعم من القدم ووظيفة العرام ان يعر  
 الاحتياج الى الوثر اذا كان المتاثر مفسر  
 بالعدم لكن من نور الله قلبه يعلم ان  
 المتاثر المحتاج الى الوثر ولو كان معجوزا  
 كحركة المفتاح الى حركة اليه وتوق لوجوه  
 العالم عن المبدأ قلتم يلزم تعطيل  
 الصفات كما نقول لا يلزم التعطيل  
 فان عدم الوجود و عدم المسافة ايضا  
 من تأثيرات الاسماء والصفات فان  
 تأثير الاسماء والصفات على نوعين  
 تأثير بالاجاد وتأثير بالاعدام فان ما  
 هيئات الممكنات ليس لها من عند انفسها  
 امر من الوجود والعدم بل كل ما فيها من  
 الوجود والعدم من تأثير المبدأ المتعبر  
 فيها فلا تعطيل في الحالين فتق الاسماء  
 لا هيئة جمالية كانت ارجالية لطيفة  
 كانت او قهرية فها و انكاذبا بالنسبة الى  
 موصوفها متحدتين لكن باعتبار معانيها

کہ قدیم بمعنی مستغنی عن الوثر ہو کیونکہ عالم اپنے وجود میں  
 موثر کا محتاج ہے پس اس معنی کو قدیم نہیں ہوا اور شرح  
 شیخ میں ہے کہ ازل اور اعداد کو کہتے ہیں کہ جو مقدم بالزمان  
 ہو خواہ مسبوق بالعدم ہو یا نہ ہو اور قدم اور اعداد  
 کا نام ہے کہ جو غیر مسبوق بالقدم ہو پس ازل قدم سے  
 عام ہے اور عوام کا کام تو یہ ہے کہ وہ یہ جانتے ہیں کہ  
 جس وقت متاثر مسبوق بالعدم ہو او سیوقت مخرج موثر  
 کا ہو گا لیکن جبکہ قلب اللہ تعالیٰ نے منور کر دیا ہے وہ  
 جانتا ہے کہ متاثر مخرج موثر کا ہے اگرچہ متاثر وجود کے  
 اعتبار کے اعتبار سے موثر کیسا ہے ہو مثل جیسے حرکت بخشی  
 کی اور حرکت ہائیکہ کی سوال اگر مرد سے عالم متاثر  
 ہو تو تم کہتے ہو کہ تعطیل یعنی صفات کا بیکار کرنا لازم  
 آتا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے ہم کہتے ہیں کہ تعطیل لازم  
 نہیں آتی کیونکہ عدم مفارقة اور عدم مسافة بھی ہوا  
 اور صفات کے تاثیرات میں سے ہے کیونکہ اسما اور صفات  
 کی تاثیر کی دو قسمیں ہیں اول تاثیر ایجاد و وسر اعدام  
 یعنی معدوم کرنا تا کہ ممکنات کی مہیات کے لئے خود  
 اپنی ذات سے نہ وجود ہے نہ عدم بلکہ جو کچھ اذن میں  
 وجود اور عدم ہے برہنہ صرف کے تاثیر سے ہے  
 پس دونوں صورتوں میں تعطیل لازم نہیں آتی  
**جواب** اسماء الہیہ خواہ جمالی ہوں یا جلالی  
 بغیر ہوں یا قہریہ۔ دونوں اگرچہ اپنے موصوف  
 کے اعتبار سے متحد ہیں لیکن اذن میں آپس  
 میں باعتبار

۴  
 رشتہ علم ان  
 غیر العینی ہو چکا ہو  
 الحکمہ و جو  
 خلاف مدعی  
 راجح حق  
 غرض و سبب  
 حنفیہ



المخصوصة بينهما تقابل تضاد فان مقتضى  
 الاسماء اللطيفة ضد ما اقتضت الاسماء  
 القهرية فاذا قيسا بذاتهما وتوجها  
 تكويني يسبق اللطف على القهر قال سبحانه  
 سبقت رحمتي على غضبي فان الجلال  
 والقهر الغضب يقتضي البطولة في  
 العلم وعدم الظهور في العاين والجمال  
 واللطف الرحمة يقتضي الظهور في العاين  
 وعدم البطولة في العالم فيجاء بسبق  
 الرحمة على الغضب نوبة الظهور واجل  
 من نوبة البطولة وبعد الظهور ان تزام  
 مؤثر البطولة في انتهاء مدة تأثير الظهور  
 لا تغلبه الجلال على الجمال فان غلبه الجلال على  
 الرحمة على الغضب مقررة ومن منمات  
 غلبة الرحمة ان اثر الرحمة واللطف و  
 الجمال يسرع في التأثير من غير تاخره  
 زما في التحقق اثارها اسرع من سار  
 مقابلة رقق هو سبحانه فاعل فحقا  
 وفعل المختار مسبوق باداوة الى الايجاز  
 اغايقترن بالعدم فان ايجاد الموجود محال  
 فحق هو سبحانه في حلال الالهي لا اختياريا  
 لان من حيث الذات لا ضرورة له في  
 احد طرفي الوجود والعدم ونسبتا هما  
 سيان الى الذات اما من حيث الصفات  
 فكل صفة يعنى مخصوصة اقتضت

اپنے معانی مخصوصہ کے تقابل تضاد ہے کیونکہ  
 لطیفہ کا مقتضی اسماء قہرہ کے مقتضی کے خلاف اور ضد  
 ہے پس جب اسماء قہرہ اور لطیفہ ایک امر کے اعتبار سے  
 دیکھا جاتا ہے اور دونوں اسم اس امر کے تکوین کی طرف  
 متوجہ ہوتے ہیں تو لطف قہر پر سابق ہوتا اور حق سبحانه  
 و تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ میری رحمت میرے غضب پر  
 بڑھ ہی ہوئی ہے کیونکہ جلال اور قہر اور غضب علم میں  
 بطون کو مقتضی ہیں اور عین میں عدم ظہور کو مقتضی  
 ہیں اور جمال اور لطف اور رحمت عین میں ظہور کو چاہتے  
 ہیں اور عدم بطون کو علم میں پس رحمت کے غضب  
 پر بڑھنے کے سبب سے ظہور کے نوبت بطون کے نوبت  
 سے اعلیٰ ہے اور بعد ظہور کے اگر مؤثر بطون فرحت  
 کرے تو تاخیر ظہور کے مدت کے ختم ہونے سے جلال جمال  
 پر غائب نہ ہوگا کیونکہ غلبہ جمال کا جلال پر یعنی رحمت  
 کا غضب پر ثابت و متحقق ہے اور غلبہ رحمت کے  
 منمات میں یہ امر ہے کہ رحمت اور لطف اور جمال کا  
 اثر تاخیر میں بغیر تاخیر زما فی کے سرایع ہو کیونکہ رحمت کے  
 اثار کا تحقق دیگر تقابل یعنی غضب کے اثار سے زیادہ سریع ہے  
 سوال اللہ تعالیٰ فاعل مختار بین اور مختار کا فعل مسبوق  
 بارادہ ایجاد ہوتا ہے یعنی ارادہ ایجاد فعل سے پہلے ہوتا  
 ہے اور ایجاد کا اقتران عدم کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ  
 موجودہ کا ایجاد محال ہے جواب اللہ سبحانہ تعالیٰ  
 کے لئے اس کے ہر ذات میں اختیار ہے کیونکہ بحیثیت  
 ذات کے اس کو نہ وجود کی ضرورت ہے نہ عدم کی اور ان  
 دونوں کی نسبت ذات کے اعتبار سے برابر ہیں اور اعتبار



لا يتخلف ذلك المعنى عنها وايضا يعلم  
 الا الهی الذی اتی بكل معلوم احد التعلق  
 اقتضائه لا بالاحجاب ولا بالسلب فاما  
 مقتضى الصفة فيتعين احد الامرین  
 عندنا فاما اعتبار الصفات بتحقق ضرب  
 من الاحجاب مع الاختيار الذی قد تـ  
 تعالى بمجرد التوجه الذی يوجد الشئ  
 بخلاف قدوة سائر ما هـا القادرین فانهم  
 يحصلون الشئ بالاسباب الالات و  
 الانما مان ودفع الموانع وتحقق الشرايط  
 فلا يقاس للغائب على الشاهد فذاته  
 واداته وقدوته ومراة ومقدومه معا  
 اذل مع ان ذلك المقيد لحدثة الاصل  
 محتاج والمطلق بحسب الذات غنی فان  
 الغدائم المتقدم الزمانی یوجب الغدائم  
 المتقدم الذاتی فان الاستغناء والاجتيا  
 مقتضى ذاتهما ولا ينفك مقتضى الذات  
 عن الذات هر حال الا ظهور المطلق  
 انما يقتضى مقيد اما من غیر تعیین اذ کو  
 تعیین لکان ذلك المتعین قبله لوجه  
 المطلق فتبطل الاستغناء الذاتی للمطلق  
 فيحتاج اليه ليس كذلك فان الاستغناء  
 وصفه ذاتی والاستلزام حاو عن المطلق  
 مستلزم لمقيد ما تـ سبیل البدیة و  
 اما المقيد فقبله اجتياحه امر معین هو

وہ معنی اوس صفت سے متخلف نہیں ہوتے اور نیز علم  
 الہی ذاتی جو ہر معلوم کے متعلق ہے وہ ایک تعلق  
 ہے اوس کے لئے اقتضا نہیں ہے نہ احجاب کیساتھ  
 اور سلب کے ساتھ اور مقتضی صفت کا دو امر دن میں سے  
 اوس کے نزدیک ایک کے مستقین ہم نے سے تحقق  
 ہو جاوے گا پس باعتبار صفات کے ایک قسم کا احجاب  
 اختیار ذاتی سے شئی کو ایجاد کر لینے بخلاف اور قادرین  
 کے قدرہ کے کیونکہ وہ شئی کو سبب اور آلات اور  
 زمانوں سے حاصل کرتے ہیں اور موانع کے دفع اور  
 شرط کے تحقق ہونے سے حاصل کرتے ہیں پس غائب  
 کو حاضر پر قیاس نہیں کر سکتے پس اوس کے ذات اور  
 ارادہ اور قدرہ اور مراد اور مقدور سب ازل نہیں  
 ہیں اور باوجود اسکے ہر مقید سبب اپنے موثر  
 اصل کے محتاج ہے اور مطلق باعتبار ذات کو غنی  
 ہے پس تقدم زمانی کا معدوم ہونا تقدم ذاتی کے  
 معدوم کو واجب نہیں کرتا کیونکہ استغناء اور احتیاج  
 اونی ذات کا مقتضی ہے اور ذات کا مقتضی ذات  
 سے علیحدہ نہیں ہوا اگر تاہر **مسئو ان مطلق**  
 کا ظہور کسے مقید کا بغیر تعیین کے مقتضی ہے کیونکہ  
 اگر متعین ہوتا تو یہ متعین مطلق کے لئے پہلے ہوتا  
 پس اس صورتہ میں مطلق کا استغناء ذاتی باطل ہوتا  
 ہے اور مطلق کے مقید کے طرف احتیاج لازم آتی ہے  
 حالانکہ ایسا نہیں کیونکہ استغناء وصف ذاتی ہے  
 اور استلزام عارضی ہے پس مطلق علی سبیل الاربیت  
 کسی مقید کو مستلزم ہے اور مقید کو پہلے سے ایک

مسئو ان مطلق کا مقید ہونا ہے اور اسے تعالیٰ کی قدرت محض تو ہے

کے ساتھ تحقق ہوتا ہے



هو المطلق وذلك يرجع الى اصل وهو ان  
المطلق هو البسيط الحقيقي والمقيد مركب  
حقيقي والتركيب عنوان الكثرة والكثرة جوهر  
فيها المماثلة والتشابه والتساكل كل واحد  
فيها نائب الآخر كل كثرة محتاج الى وحدة  
فقلة الكثرة الوحدة التي لا ضد لها  
ولا هل لها فلا ينوب شي من صانها فلا  
بيان يكون الوحدة قلة الكثرة لا العكس  
بوجود النية في الكثرة التركيبية ولا  
نية في الوحدة البسيطة وفي ذلك  
باب اخر هو ان ظهور المطلق مع الاحتياج  
الى مقيد فانه استغناء عن مقيد خاص  
فهو بيان التنزيه في عين التشبه  
مرحل الك الوحدة يتصف بها الوجود  
ولا بد من ذكر الكثرة ليظهر بالاضد فاعلم  
انها من الالام في العاقل وهما عقليان  
لا يمكن خلوا لاشياء الموجودة في الخارج  
عندما شئانها امران وجوديان فالوحدة  
معنى يحصل من حصة في الخارج بحيث  
لا بد خل فيه التعدد والكثرة معنى يحصل  
من حصة في الخارج بحيث لا بد خل المتعدد  
التعدد فيه متصاوان لا يمكن اجتماعها  
من جهة واحدة في موضع واحد وان  
اجتمعتا من جهتين مختلفتين كالسطح  
الواحد اعضاء وقواة والمقول بانها

اور اسبیل سے  
سواء اسبیل سے

اور وہ امر میں مطلق ہے اور وجہ اسکی ایک قاعدہ  
کلیہ ہے یہ مطلق البسيط حقیقی ہے اور مقید مرکب  
حقیقی ہے اور ترکیب عنوان کثرت کا ہے اور کثرة  
میں مماثلہ اور تشابہ ہونا اور تشابہ ہونا پایا جاتا ہے  
ہر ایک دس کثرة سے دوسرے کا نائب ہو سکتا ہے  
اور ہر کثرة وحدۃ کی محتاج ہے پس قبل کثرة کے ایسے وحدۃ  
ہو کہ نہ اس کے کوئی ضد ہو نہ کوئی مثل ہو پس کوئی شے اس کے  
قائم مقام نہیں ہو سکتی پس وحدۃ کا قبل کثرة ہونا ضروری  
ہو اور اس کا عکس نہیں ہو سکتا کیونکہ کثرة ترکیب میں نیابت  
پائی جاتی ہے اور وحدۃ البسيط میں نیابت نہیں ہے اور  
تیرے لئے ایک اور باب کہو لا گیا ہے وہ یہ ہے کہ مطلق  
کے لئے باوجود مقید کی طرف احتیاج کے مقید خاص سے  
استغناء ہے پس وہ میں تشبیہ میں تنزیہ کا بیان ہے  
کیسوان وحدۃ کے ساتھ جوہ مقصد ہوتا ہے  
اور کثرة کا ذکر بھی ضروری ہوتا ہے کہ وحدۃ اپنی ضد سے  
غائب ہو جاوے پس چاہئے کہ وحدۃ اور کثرة دونوں  
امور عامہ میں سے ہیں اور وہ دونوں عقلی ہیں جو شیا  
کہ خارج میں موجود ہیں اور دونوں خالی نہیں ہیں  
یہ دونوں یعنی وحدۃ اور کثرة امر وجودی ہیں پس وحدۃ  
ایک ایسے معنی ہیں کہ خارج میں وہ معروض ہو کر حاصل  
ہوتے ہیں اور ایسے حیثیت سے ہے کہ اوس میں تعدد  
داخل نہیں ہوتا اور کثرة ایسے معنی ہیں کہ خارج میں معروض  
ہو کر حاصل ہوتے ہیں اور اوس میں تعدد داخل ہوتا ہے پس  
وحدۃ اور کثرة دونوں متضاد ہیں ایک جہت سے دونوں  
ایک موضع میں مجتمع نہیں ہو سکتے اگرچہ دو جہت مختلف



عد میان بناء على الوحدة نفى الكثرة عما  
 هي صفة وبالعكس ان كان قهياً من الحق  
 لكن جواركون ذلك المعنى لان قال للمعنى  
 الوجوه في تراجم ولا شك ان كل واحد منها  
 يجد في نفسه ذوقاً وحاداً وحدة استخفاف  
 وكثرة الاجزائية ليستاً امرين عد ميادين  
 بل امران ثوبتان وجوه بيان وايضا الكثرة  
 وجودية قطعاً وهي مركبة من وحدات فخر  
 الوجودي جدي **ث** لوحدة ضد الكثرة  
 وتقوم احداً تقديراً بالآخرى بدعي  
 البطلان كاجتماعهما من جهة واحدة  
 في محل واحد فتق للوحدة اعتبارات  
 اعتبار الموجب الكثرة واخيراً مع الانقضاء  
 فبالاعتبار الثاني ضد ما وبالا اعتبار الاول  
 جزئها بل فاعلها ويتصف بالوحدة و  
 الكثرة الوجود كما يتصف بها العدم لكن  
 لا يتصف الوجود بالعدم وكذا عكس  
 وذكرنا انما هو في الوجود الكونية لا الوحدة  
 الذاتية الالهية التي نحن بصدد بيانها  
 والكثرة قد يكون في الذات وقد يكون  
 في النوازم والاولى مختصة بالعالم اذا  
 كثرة في ذات الحق بوجه من الوجوه والثانية  
 مشتركة بين العالم تعالى اذ لا تعالى بشي  
 واسماء وصفات وافعال واثار غير متناهية  
 وكذلك للعالم صفات وافعال انفقوا

کہ وحدۃ وکثرۃ عدمی میں یہ قول اس بنا پر ہے  
 کہ تعریف وحدۃ کے اس طرح کیجاوے کہ وحدۃ نفی  
 کثرۃ کثرۃ کی ہے اس شے سے کہ وہ اس کے صفت ہے  
 اور کثرۃ اس کے برعکس ہے تو اگرچہ یہ قول قریب حق  
 کے ہے لیکن اس نفی کا معنی وجودی کے لئے لازم  
 ہونیکا جواز اس قول کے فراہم ہے اور اس میں کچھ  
 شک نہیں ہے کہ ہر ایک ہم میں سے اپنے نفس میں  
 اس کا ذوق پاتا ہے کہ وحدۃ تنقصہ اور کثرۃ اجزائیہ  
 دونوں امر عدمی نہیں ہیں بلکہ امر ثبوتی وجودی ہیں  
 اور نیز کثرۃ تو وجودیہ ہی ہے وہ چند وحدات کو مرکب  
 ہے پس جز وجودی کا ہی وجودی ہی ہوگا سوال  
 وحدۃ ضد کثرۃ کی ہے اور دو ضد دن میں سے ایک  
 کا دوسرے تقوم بدیہی البطلان ہے جیسا کہ وضد نکا  
 ایک جہت سے ایک محل میں جمع ہونا باطل ہے جواب  
 وحدۃ کے اندر دو اعتبار ہیں ایک اعتبار تو یہ ہے کہ وہ  
 موجب کثرۃ ہے اور دوسرا اعتبار انقسام کا منع ہونا پس  
 دوسرا اعتبار سے تو وحدۃ ضد کثرۃ کی ہے اور پہلے اعتبار سے  
 وحدۃ جز کثرۃ کی ہے بلکہ فاعل کثرۃ ہے اور وحدۃ اور کثرۃ  
 دونوں کے ساتھ وجود متصف ہوتا ہے جیسا کہ عدم کے ساتھ  
 کے ساتھ متصف ہوتا ہے لیکن وجود عدم کے ساتھ متصف  
 نہیں ہوتا ہے اور سب طرح عدم وجود کے ساتھ متصف  
 ہے اور جو کچھ یہ بتانے ذکر کیا ہے وہ وجود کوئی نہیں جاری ہو سکتا  
 ہے اور وحدۃ ذاتیہ الہیہ میں کہ جسکی ہم بیان کر رہے ہیں  
 یہ تقریر جاری نہیں ہو سکتی اعلیٰ کثرۃ کہی ذات میں ہوتی  
 ہے اور کسی لوازم میں پہلے کثرۃ عالم کیساتھ مختص ہے کوئی

اور اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ ہر ایک ہم میں سے اپنے نفس میں اس کا ذوق پاتا ہے کہ وحدۃ تنقصہ اور کثرۃ اجزائیہ دونوں امر عدمی نہیں ہیں بلکہ امر ثبوتی وجودی ہیں اور نیز کثرۃ تو وجودیہ ہی ہے وہ چند وحدات کو مرکب ہے پس جز وجودی کا ہی وجودی ہی ہوگا سوال وحدۃ ضد کثرۃ کی ہے اور دو ضد دن میں سے ایک کا دوسرے تقوم بدیہی البطلان ہے جیسا کہ وضد نکا ایک جہت سے ایک محل میں جمع ہونا باطل ہے جواب وحدۃ کے اندر دو اعتبار ہیں ایک اعتبار تو یہ ہے کہ وہ موجب کثرۃ ہے اور دوسرا اعتبار انقسام کا منع ہونا پس دوسرا اعتبار سے تو وحدۃ ضد کثرۃ کی ہے اور پہلے اعتبار سے وحدۃ جز کثرۃ کی ہے بلکہ فاعل کثرۃ ہے اور وحدۃ اور کثرۃ دونوں کے ساتھ وجود متصف ہوتا ہے جیسا کہ عدم کے ساتھ کے ساتھ متصف ہوتا ہے لیکن وجود عدم کے ساتھ متصف نہیں ہوتا ہے اور سب طرح عدم وجود کے ساتھ متصف ہے اور جو کچھ یہ بتانے ذکر کیا ہے وہ وجود کوئی نہیں جاری ہو سکتا ہے اور وحدۃ ذاتیہ الہیہ میں کہ جسکی ہم بیان کر رہے ہیں یہ تقریر جاری نہیں ہو سکتی اعلیٰ کثرۃ کہی ذات میں ہوتی ہے اور کسی لوازم میں پہلے کثرۃ عالم کیساتھ مختص ہے کوئی



على انه ما من كثرة الا وقد ضبطتها الوحدة  
فكم من كثير بحسب الاشتغال وحدة  
نوعية وكم من انواع قد ضبطتها الوحدة  
المخفية والاجناس متحدة في العالي  
اي الجواهر والجواهر راجعة الى حقيقة  
جوهرية وكذا الاعراض مع اختلاف انواعها  
واجناسها راجعة الى حقيقة عرضية وهما  
اي الجواهر والاعراض يرجعان الى حقيقة  
الممكن والممكن مع الواجب يرجع الى الوجود  
الماخوذ في تجديدا جميع الاقسام فالماهي  
الماكانية كلها ليست الا صوراً علمية ثابتة  
في حضرة الامكان حاصلة من تجلي الوجود  
المطلق الذي هو الحق لذاته بذاته في حضرة  
علمه الذاتي الذي عين ذاته فليست موجودة  
منكثرة متغايرة للوجود في الحقيقة ليلزم  
كونه تعالى محلاً للحركة مرحلاً بك  
الوحدة قد يكون عين الشيء من جميع  
الوجوه وقد يكون غلب الشيء من جهة عين  
فوجه آخر وقد يكون غير الشيء من جميع  
الوجوه فالاول كوحدة حضرت الوجود من  
حيث الذات فان الوحدة تبتغى تعال عين  
ذاته وقد اشتق من تلك الوحدة لفظ  
الاحد الثاني كوحدة حضرة الوجود من  
حيث ابنها صفة من الصفات الصفا  
من وجه عين ومن وجه غير وقد اشتق

الاسماء  
بما يشتمل  
وحدة  
الاسماء

کہ کوئی کثرت ایسی نہیں ہے جس کو وحدۃ نے ضبط نہ کیا ہو پس  
بہت سے کثیر ہیں کہ باعتبار اشغال کے ان کے لئے وحدۃ ٹوٹ  
ہے اور جلد انواع کو وحدۃ جنبہ ضبط کرتی ہے اور اجناس  
عالی میں یعنی جوہر میں متحد ہیں اور تمام جوہر حقیقتہً جوہر  
کی طرف راجع ہیں اور سب طرح اعراض باوجود اختلاف  
انواع اور اجناس حقیقتہً عرضیہ کے طرف راجع اور  
وہ وہ نون یعنی جوہر اور اعراض حقیقتہً ممکن کی طرف  
راجع ہیں اور ممکن واجب کے ساتھ وجود کی طرف راجع  
ہے کہ جو تجرید اقسام میں ماخوذ ہے پس تمام مبتدا  
ماہیات امکانیہ صورت علیہ ہیں کہ جو حضرت امکان  
میں ثابت ہیں اور اس وجود مطلق کے تجلی سے کہ  
وہ حق لذاتہ اور بذاتہ ہے اسی کے حضرت علم میں کہ وہ  
عین ذات ہے حاصل جز ۱۲ میں پس تمام ماہیات امکانیہ  
امور منکثرہ جو وجود کے متغایر ہوں کہ حقیقتہً میں نہیں  
ہیں تاکہ حضرت الی کا محل کثرت ہونا لازم آوے مرحلہ  
بانیسوان وحدۃ کہی تمام وجوہ سے عین سے  
ہوتی ہے اور کہی غیر شے ایک وجہ سے اور عین و غیر  
وجہ سے ہوتی ہے اور کہی تمام وجوہ سے غیر ہی ہوتی ہے  
پس دل یعنی وہ وحدۃ جو تمام وجوہ سے عین ہی ہو  
حضرت وجود بحیث ذات کے ہے کیونکہ وحدۃ ذات  
کے عین ذات ہے اور اس وحدۃ سے لفظ احد کا مشتق ہے  
اور دوسری قسم یعنی وہ وحدۃ جو غیر ہوا اور ایک ہے  
اور عین ہوا دوسری وجہ سے وحدۃ حضرت وجود کی ہے  
بحیثیات اسکے کہ وہ ایک صفت جو صفات میں سے اور  
صفات ایک وجہ سے عین میں اور ایک وجہ سے غیر میں اور



من تلك الوحدة لفظ الواحد والثالث  
 كوحدة انواع الاعداد فان الاثنين نوع  
 واحد من الاعداد وكذلك الثلاثة فان  
 كلا منهما نوع واحد ممتاز عن غيرهما بخصيصة  
 يلحق ويختص به فلا يكون الوحدة التي هي  
 من القسم الثالث عارضة للاجناس فتصير الجنس  
 عال واحد وقد يكون عارضة للانواع  
 فتصير الى جنس واحد وقد يكون عارضة  
 للاشخاص فتصير الى نوع واحد فالجموع  
 المتغايرة سافلة يتحد في الحقيقة العلية  
 كما يقول الانسان كاتب وضاحك و  
 كذا الموضوعات المتغايرة السافلة  
 يتحد في الموضوع العالي كما نقول للعاج  
 والنشيل ايضاً وعلمت مما سبق ان  
 الوحدة المستفادة من الواحد منسوبة  
 الى حضرة الاسماء والمستفادة من الاحد  
 منسوبة الى الذات الالهية التي هي جمع  
 جميع الصفات من اجل ذلك انحصار  
 وجوبها في الواحد لانه لو كان الشيئان  
 موصوفين بوجوب الوجود لكان الوجوب  
 امرًا مشتقًا بينهما فلا بد من امر يفارق  
 بينهما فيتوقف وجود كليهما على الفارق لانه  
 مجرد الامر المشترك لا يكفي في تحصيل شيء  
 منها بخصوصية فلا بد من فارق  
 ينضم اليه وجوديا كادون الفارق او عدما

اور تیسری وحدۃ یعنی جو تمام وجوہ سے غیر متحد  
 الانواع اعداد کے ہے کیونکہ مثلاً اعداد کے ایک  
 نوع ہے اور سیطرہ تین بھی پس ہر ایک ایک نوع  
 ہے کہ جو غیر سے ایک ایسی خصوصیت سے جو اسکو  
 لاحق ہوتی ہے ممتاز ہے اور کہی قسم ثالث وحدۃ  
 کی اجناس کو عارض ہوتی ہے پس وہ اجناس جنس  
 عالی واحد تک راجع ہوتی ہیں اور کہی یہ وحدۃ  
 النوع کو عارض ہوتی ہے تو انزل جنس واحد  
 تک راجع ہوتی ہیں اور کہی اشخاص کو عارض ہوتی  
 تو اشخاص نوع واحد تک راجع ہوتے ہیں پس  
 محمولات متغاہہ بن سافلہ حقیقہ عالیہ میں متحرک ہیں جیسا کہ  
 ہم کہتے ہیں کہ انسان کاتب ہو اور ضاحک ہے  
 اور سیطرہ موضوعات متغاہہ سافلہ موضوع عالی  
 میں متحد ہیں مثلاً کہا جاوے کہ عارج اور غلیظ مضمی  
 ہے تقریر سابق سے توئے معلوم کیا ہوگا کہ جو وحدۃ  
 واحد سے حاصل کی گئی ہے وہ حضرت اسماء کی طرف  
 منسوب ہے اور جو احد سے حاصل ہے وہ ذات الہیہ  
 کی طرف منسوب ہے کہ جو تمام صفات کو جامع ہے  
**مرحلہ تیسواں** وجوب وجود ایک ہی  
 میں منحصر ہے کیونکہ اگر دو شئی وجوب جو کیسا  
 موصوف ہوتی تو وجوب دونوں کے درمیان  
 میں ایک امر مشترک ہوگا اور جب وجوب دونوں کے  
 درمیان مشترک ہو تو کوئی امر وجود دونوں کو درمیان  
 میں فرق کرنا والا ہو جانا چاہئے پس دونوں کا  
 وجود اس امر فارق پر موقوف ہوگا کیونکہ صرف

واجب الوجود اور فارق اور کون کے وحدۃ کا اثبات و لا یستقل اور فارق











محط الفائدة في المقيلات اهو القيد كان  
 حاصل المعنى على تقدير الحمل على الصفة  
 لو وجد غير الله لفسد تا قلم يبق احتمال وجود  
 له ايضا مع الله ولا بد من وقيته تا مل ثم اعلم  
 ان الایجاد من اثنين لا بد ان يتصرف  
 كل واحد منهما من جهة متنازع عن الآخر  
 وان لم يكن من جهة الامتياز بل من جهة  
 الاتحاد بينهما فلا يمكن اسناد الایجاد  
 والتصرف الى احدهما دون الآخر لزم التبريد  
 والتحكم ولا الى كليهما لانهم تواد والعلية  
 المستقلتين ان استقل كل واحد منهما  
 في الایجاد ونقصانها وعجزها ان كان الایجاد  
 بالاجتماع دون الانفراد سرق كل منهما  
 مستقل ولكن القضاء بالاشتراك على  
 الایجاد فلا يلزم النقصان بالعجز  
 الاتفاق في التأثير موجب تنقيص  
 كل منهما لانه لو اثر بالقدر التام لما منع  
 التأثير مطلقا لتعارضها فمتنع كل منهما  
 بالآخر في المعلوم معدوما وبالناقض  
 يوجب انفار كل الى اخر مع ان افرضنا التأثير  
 مستقلا من جهة الایجاد من غير  
 توسط في العقل الاول وهو القلم الاعلى  
 وبعد ها النفس الكلية وهو اللوح المحفوظ  
 كل قد وجد بالامر الالهي فكذا العقل الثاني  
 ونفس الفلك الاعظم وهكذا وهكذا الكل

ایجاد و اسط عقل اول کا اثر اور نورانی اثر

اور مقیارات میں محظ فائدہ قید ہوتا ہے اس قاعدہ کے  
 موافق حاصل معنی بر تقدیر لا کے صفت ہونیکے یہ ہونگے کہ  
 اگر غیر اللہ موجود ہو تو زمین و آسمان کا نظام خراب ہو جائے  
 پس جو دالہ کا احتمال نہ تو اللہ کے ساتھ رہا اور نہ بدن  
 اللہ کے اور اس توجہ میں تا مل ہے اسکے بعد جاننا چاہئے  
 کہ دوسرے ایجاد اس طرح ہو گا کہ ہر ایک انہیں سے ایسی طرح  
 سے تصرف کرے کہ دوسرے سے متنازع ہو جائے اور اگر  
 امتیاز نہ ہو گا بلکہ اتحاد ہو گا تو اس وقت ایجاد اور تصرف  
 کو ایک کی طرف بغیر دوسرے کے نسبت کرنا ممکن نہ ہو گا  
 کیونکہ ترجیح اور تحكم لازم آتا ہے اور نہ دونوں کی طرف  
 نسبت کرنا ممکن ہے کیونکہ اس صورت میں دو حال میں  
 اول یہ کہ ہر ایک ایجاد میں مستقل ہو تو اس صورت میں تو  
 اجتماع دو علت مستقلہ کا ایک معلول پر لازم آتا ہے اور  
 دوسرے یہ کہ ہر ایک ایجاد میں مستقل نہ ہو بلکہ جمع ہو کر  
 ایجاد کریں ہو تو اس صورت میں نقصان اور عجز لازم  
 آتا ہے **سوال** ہم یہ صورت دیتے ہیں کہ ہر ایک  
 اول میں سے مستقل ہے لیکن قصار ایجاد مشترک  
 ہے پس نقصان لازم نہیں آتا **جواب** اتفاق  
 تاثیر میں ہر ایک کے تنقیص کا موجب ہے کیونکہ  
 اگر قدرۃ تامہ کے ساتھ تاثیر کریں تاثیر بسبب تعارض مطلق  
 ممتنع ہوگی پس ہر ایک دوسرے سے ممتنع ہو جائے گا  
 پس معلول معدوم رہے گا اور اگر قدرۃ ناقصہ سے تاثیر  
 ہو تو ہر ایک حقیان جو دوسرے کے طرف لازم آتی  
 ہے حالانکہ ہم نے تاثیر مستقل فرض کی ہے **مرحلہ**  
**چوبیسواں** ایجاد بلا واسطہ عقل اول میں ہے

ایجاد و اسط عقل اول کا اثر اور نورانی اثر



مسبوق بالسبب ولزمان والمراد بقوله  
المادة والمدة فكل معلوم مشتية الى الله سبحانه  
حقيقة وبحسب التوهم انه متاخر عن علته  
تقدمت فالنسبة الى الاسباب لنسبة بخلاف  
بقولهم انبت الربيع البقل **مرحل** **هـ**  
ما في الوجود الاحقيقة واحدة مطلقة تحفية  
غير متعينة باحد من هذه التعينات ولها  
مراتب الظهور والتقدير التعيين غير محصورة الى  
انها بحسب الكلية خمس اثنان منها منسوبة الى  
الى الحق سبحانه وثلاث منها منسوبة الى الخلق  
مرتبة جامع لكل وذلك لان المظهر او المظهر  
لما يضاف الى الحق وحده او لما يضاف الى الحق  
والخلق متكافا الاول هو مرتبة الغيب بغيوبة  
الخلق في دهره على قسمين لانه اما غيب بظهور  
الاكوان في العين وبظهورها في العلم ايضا  
فلما تمايز في العلم كما ليس في العين وهذا الغيب  
هو التعيين الاول في الوحدة الصرفة والغيب الاول  
واما غيب بظهور الاكوان لانفسها ولا مثالها  
في العين مع تحقق انفسها وثبوتها في العلم وهذا  
الغيب هو التعيين الثاني والواحدية وعالمها  
والحرث العاليات والغيب الثاني ففي الثاني  
الاكوان ظاهرة للعالم بها لا لانفسها وامثالها  
والثاني هو مرتبة الشهاد لا لخصوص الخلق فيه  
وهي ثلاثة اقسام لانه اما مظاهر السبايط فهو  
مرتبة المثال واما الكشفة التي يقبل لك وهي

پس ہر ایک سبب اور زمانہ کے ساتھ مسبوق ہو  
اور مادہ اور مدۃ سے یہی مراد ہے پس ہر ایک حقیقتہ  
السرحدانہ کی مشیت کا معلول ہے اور باعتبار توہم  
کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ علت متقدمہ سے متاثر ہے پس  
اسباب کی طرف نسبت مجازی ہے جیسا کہ اثبت ازہم  
البقول میں اسناد مجازی ہے **مرحلہ چہون**  
عالم وجود میں ایک حقیقتہ مطلقہ مختلفہ ہی ہے  
کہ جو ان تعینات میں سے کسی تعین کے ساتھ متبصر  
نہیں ہے اور اس حقیقتہ کے لئے مراتب ظہور و  
تغیبات اور ترقی کے ہیں کہ جو غیر بے شمار ہیں مگر باعتبار  
کلیت کے پانچ مرتبے ہیں دو اوہین سے حق سبحا  
تعالیٰ کی طرف منسوب ہیں اور تین خلق کی طرف اور  
ایک تہہ ایسا ہے جو سب کا جامع ہے اور مراتب کے  
باعتبار کلیت کے پانچ میں منحصر ہونے کی وجہ سے  
کہ مظہر یا تو اس شے کا مظہر ہو گا کہ جو حق تعالیٰ کی طرف  
منسوب ہے یا اس شے کا جو حق تعالیٰ اور خلق و دونوں  
کی طرف مضاف ہو اول تو مرتبہ غیب کا ہے سبب کے  
کہ خلق اوہین غائب ہیں اور اس مرتبہ غیب کے دو ہیں ہیں  
کیونکہ یا تو ایسا غیب کہ اکوان کے عین میں ظاہر ہو چکا  
ساتھ متلبس اور متصل ہو اور نیز علم میں بھی اکوان کے  
ظہور کے ساتھ متلبس ہے پس علم میں تا یہ نہیں ہے  
جیسا کہ عین میں نہیں ہے اور یہ غیب تعین اول اور  
محضہ اور غیب اول ہے اور یا ایسا غیب کہ اکوان  
کے اپنی ذات کے لئے ظہور کے ساتھ متلبس ہو باوجود  
کے کہ ان کے ذوات اور انکاثوت علم میں ہے اور

٣٤ الاستراح او مظاهر المركبات للطبقة التي لا يقبل التبعية الجغرافية والالتزام وهي مرتبة

پہورا درگفتہ را در تعبیر کے مرتبہ



مرتبۃ عالم المحسوس عالم الاجسام من العرش الى  
المركز والمرتبۃ الجامعة هي حضرة الانسان الكامل  
والحقيقة المطلقة المحققة غير المتقوية هي  
غيب الغيب لا يحيطون به على اقدمهم من نظر  
الى المراتب فجلها سبعة فان اللا تعين مرتبة  
الا انها غير منزلة وانما التدرج من الوحدة  
ومنهم من نظر الى التدرج فجل سبعة ومنهم من  
نظر الى ان التعيين الاول والثاني مشتركان في  
ان الخلق غيب عن نفسه وعن مثله او الى ان  
الانسان الكامل من عالم الاجسام فجل خمسة  
ولا يخلو هذا المحل من اضطراب **مرحلة**  
الوجود وحقيقة واحدة جامعة لكل معنى ونسبة  
وليس ادلين الا في التعقل لا في الوجود فجل ان  
الذات المطلقة تعقل مطلقة عنهما وليست  
في الوجود مجردة عنهما فلا يكون الذات زائدة  
على ما اعتبر فيها ولا يكون المعتبر فيها زائدا عليها  
ولكن للعقل ان تنزع الاعتبارات على حده  
ويحكم عليها انها زائدة على الذات وان يتعقلا  
معها مجموعا بلا استهلاك الكثرة فيها فلا تمايز  
في الوجود بل في التعقل وقد يغلط العقل  
الضعيف الضعيف فيحكم بالغير **مرحلة**  
واحدة الاحدية الذاتية هي الاحدية المطلقة  
فيقسم بخطاء على المركز وهو القطع على القوى  
توسا لاحدية وقوس الواحدية وذلك لقطر  
يسمى حقيقة الحقائق لا انتشاء كل حقيقة منها

اور نسبت ذات پر زائد نہیں ہو

فلا اور افعال کے مرتبہ

مرتبۃ عالم حس کا ہے اور عالم جہام عرش سے مرکز تک  
ہے اور مرتبہ جامعہ حضرت انسان کامل ہے اور حقیقہ مطلقہ  
مخفیہ غیر منقویہ غیب الغیب ہے مخلوق کا علم او سکو محیط  
نہیں ہو سکتا پس بعض نے تو تمام مراتب کی طرف نظر کی  
تو ان کو سات قرار دیے ہیں کیونکہ لائقین بھی ایک مرتبہ  
ہے مگر یہ مرتبہ ہمیشہ غیر منزلیہ ہے اور نزول و وحدۃ ہی  
ہے اور بعض نے تنزل کے رعایت کی پس چہ مرتبہ قرار  
دیدے اور بعض نے اس طرف نظر کی کہ تعین اول اور  
ثانی اس بات میں مشترک ہیں کہ خلق او میں اپنی نفس سے  
اور اپنے مثل سے غیب ہے یا اس طرف نظر کی کہ انسان کامل  
عالم جہام سے ہے پس اسے پانچ مراتب قرار دیو اور  
یہ محل کس قدر اضطراب سے خالی نہیں ہے۔ **مرحلہ**  
**چہمیسون** وجود ایسے حقیقہ واحدہ ہے جو ہر  
معنی اور نسبت کو جمع کر نیوالے ہے اور معنی اور نسبت  
تعقل ہے میں زائد ہیں وجود میں زائد نہیں ہیں  
کہ ذات معلقہ معنی اور نسبت مطلق ہو کر مد رک ہو گئی  
اور ان سے مجرد ہو کر وجود میں نہیں ہے پس ذات  
اعتبارات پر زائد نہیں ہے اور نہ وہ شے جو ذات میں  
اعتبار کی گئی ہے ذات پر زائد ہے لیکن عقل کو پہنچتا  
ہے کہ اعتبارات کو علیحدہ اخذ کرے اور ان اعتبارات  
پر حکم کرے کہ وہ ذات پر زائد ہیں اور یہ بھی ممکن ہے  
کہ عقل ان کو ذات کے ساتھ کثرۃ کو ذات میں ہلاک  
کر کے ادراک کرے پس تائید وجود میں نہیں ہے بلکہ  
تعقل میں ہے اور کسی عقل ضعیف نحیف غلطی کرتی ہے  
پس غیرت کا حکم کرتی ہے۔ **مرحلہ ستائیسون**



وبالبرزخ الاکبر والتعین الاول ومقام  
او ادنی فاذ باطن مقام قاب قوسین  
الاحدات والواحدۃ او قوسی الوحدة  
لکثرة او قوسی الوجوب والا مکان وسیع  
الحقیقة المحمدية للاعتدال حیث لم  
یغلب حکم اسم او صفة علی مثله أصلاً  
ذلک المقام اقرب من قرعها حیث ان  
نیم التنبیر راساً والتعین الثانی تفصیل  
الاول وصورة وهو الحضرة العمانية کمالها  
من الوحدة والكثرة فضیه ایضاً فایه تعالی  
صفات الخلق علماً ورسلاً رسول الله صلی  
الله علیه وسلم این کان ربنا قبل ان یخلق  
الخلق قال کان فی عماره فوق هواد ولا  
تحت هو ا مراد السائل انه بعد الخلق هو  
هو واما قبله این کان ربنا قال کان فی  
رتبة العلم بتفصیل الحقایق کلها و فی  
هذا التعین الجامع مراتب الفعل وال  
نفعال جملة ونقصیلاً فی الفعل الاجمالی  
هو مرتبة الالهوتة والتفصیل هو مرتبة  
الاسماء والصفات والا نفعال الاجمالی  
هو مرتبة العبودية ای الکنون والتفصیل  
هو مرتبة العالم باجناسه والنواضع اضافة  
اشخاصه وسیع هذا التعین باسماء و اخر  
اعتبارات شتی فاعتبار احاطة معنی  
الکلیة والجزئیة وتیزها فیه سمی بعالم

اور اس قطر کو برزخ اکبر اور تعین اول اور مقام  
اور ادنی بھی کہتے ہیں برزخ اکبر تو اس واسطے  
کہتے ہیں کہ وہ مقام قاب قوسین (احدیہ واحدیہ)  
کا باطن ہو اور تعین اول اسوجہ سے کہتے ہیں کہ وہ جد  
اور کثرة کے دو قوس کے باطن کا مقام ہو اور مقام  
اور ادنی اس واسطے کہتے ہیں کہ وہ وجوب اور امکان  
کے دو قوسوں کے مقام کا باطن ہو اور اس کو سبب  
اعتدال کے حقیقہ تعدیہ کہتے ہیں کیونکہ کسے اسم صفت  
کا حکم اس کے مثل پر بالکل غالب نہیں ہے اور یہ مقام  
ادن دونوں کے قریب سے زیادہ قریب ہے کیونکہ اوس میں  
تمیز بالکل ہی محو ہے اور تعین ثانی پہلے کی تفصیل اور  
اوس کے صورت ہے اور وہ ہی حضرت عمارت ہو سبب  
اوس کے وحدۃ اور کثرة کے درمیان حامل ہو کہ پس  
اسی حضرت عمارت میں صفات خلق کے حقیقی کبریت  
باعتبار علم کے مضامین ہوتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
سے سوال کیا گیا کہ حق تعالیٰ خلق کو پیدا کرنے سے پہلے کہاں فرمایا  
اور میں تہود اوس کے اور ہوا تہی اور نہ نیچے ہوا تہی مراد اس کے  
کے یہ تہی کہ جو پر یا کر خلق کے تو حقیقتاً گوہ ہی ہو لیکن قبل  
پیدا کرنے کے کہاں تھے تو آپ نے جواب میں جو  
ارشاد فرمایا اوس کا حاصل یہ ہے کہ اوس وقت مرتبہ اوس  
علم میں تہی جو تمام حقائق کے تفصیل کے متعلق تھا اور  
اس تعین جامع میں مراتب فعل اور انفعال کے مجمل اور تفصیل  
میں پس فعل جمالی مرتبہ الوہیت کا ہو اور فعل تفصیلی مرتبہ  
اسماء اور صفات کا ہو اور انفعال جمالی مرتبہ عبودیت  
یعنی کون کا ہو اور انفعال تفصیلی مرتبہ عالم کا مع اوس

اور اس قطر کو برزخ اکبر اور تعین اول اور مقام اور ادنی بھی کہتے ہیں برزخ اکبر تو اس واسطے کہتے ہیں کہ وہ مقام قاب قوسین (احدیہ واحدیہ) کا باطن ہو اور تعین اول اسوجہ سے کہتے ہیں کہ وہ جد اور کثرة کے دو قوس کے باطن کا مقام ہو اور مقام اور ادنی اس واسطے کہتے ہیں کہ وہ وجوب اور امکان کے دو قوسوں کے مقام کا باطن ہو اور اس کو سبب اعتدال کے حقیقہ تعدیہ کہتے ہیں کیونکہ کسے اسم صفت کا حکم اس کے مثل پر بالکل غالب نہیں ہے اور یہ مقام ادن دونوں کے قریب سے زیادہ قریب ہے کیونکہ اوس میں تمیز بالکل ہی محو ہے اور تعین ثانی پہلے کی تفصیل اور اوس کے صورت ہے اور وہ ہی حضرت عمارت ہو سبب اوس کے وحدۃ اور کثرة کے درمیان حامل ہو کہ پس اسی حضرت عمارت میں صفات خلق کے حقیقی کبریت باعتبار علم کے مضامین ہوتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ حق تعالیٰ خلق کو پیدا کرنے سے پہلے کہاں فرمایا اور میں تہود اوس کے اور ہوا تہی اور نہ نیچے ہوا تہی مراد اس کے کے یہ تہی کہ جو پر یا کر خلق کے تو حقیقتاً گوہ ہی ہو لیکن قبل پیدا کرنے کے کہاں تھے تو آپ نے جواب میں جو ارشاد فرمایا اوس کا حاصل یہ ہے کہ اوس وقت مرتبہ اوس علم میں تہی جو تمام حقائق کے تفصیل کے متعلق تھا اور اس تعین جامع میں مراتب فعل اور انفعال کے مجمل اور تفصیل میں پس فعل جمالی مرتبہ الوہیت کا ہو اور فعل تفصیلی مرتبہ اسماء اور صفات کا ہو اور انفعال جمالی مرتبہ عبودیت یعنی کون کا ہو اور انفعال تفصیلی مرتبہ عالم کا مع اوس



المعاني وباعتبار التسام الكثر تيز فيه  
 كثرة الاسماء وكثرة الكون سمي بحضرة  
 الارقسام وباعتبار تعلق العلم الازلي  
 بساير صفاته ومتعلقاته سمي بحضرة علم  
 الازلي وباعتبار ان صورته الاول سمي بالمرتبة  
 الثانية وقد تحقق التميز في هذا الوطن  
 للذات عن الصفات ولصفات بعضها  
 عن بعض اصول الصفات التي سميت  
 بالائمة السبعة الحية والعلم والارادة  
 والقدرة والسمع والبصر والكلام وقبل  
 الحى والعالم والمريد والقابل والقادر و  
 الجواد والمقسط والامام الائمة عند الشيوخ  
 واكثر المحققين هو الحية لتقديمها امامه  
 الشيخ الكاشي هو العلم لانها نسبت  
 ونشأتها اقنعنا معلوم وهو المأمون  
 وفيها فيه وبالجمله الامر الایجادی متوط  
 هذه الاسماء من اجل حجة التوجه  
 الالهى الى الظهور وهو فيض وهو اما  
 اقدس ومقدس وذلك لان اعتبار  
 من الاعتبارات المنتجئة في غيب الذات  
 التي تويلها ايشون الذاتية قد ينجلي بالوجود  
 فيتعين وتميز عن اعتبار اخوتي بالوجود  
 فيصحة حقيقة من الحقائق الاسماوية في  
 الماهية وهي لعين الثانية اي الصورة  
 الاسماوية الالهية المتغية في العلم هي

ایجاد کی طرف جو توجہ الہی ہوتی ہے اس کی دو تین دلیل تفسیر میں ملے گی

معانی رکھا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ اوس میں ونون کثرت میں  
 یعنی کثرت اسماء کے اور کثرت کون کے مرتسم اور نقش پذیر  
 ہوتی ہے اور اس کا نام حضرت ارتسام رکھا جاتا ہے اور اس  
 اعتبار سے کہ علم الازلی اوس کے تمام صفات اور متعلقات  
 کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اس کا نام حضرت علم الازلی رکھا  
 جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ وہ پہلے تعین کی صورت ہے  
 اوس کا نام مرتبہ ثانیہ رکھا جاتا ہے اور اس مقام میں  
 ذات کا صفات سے تیز متحقق ہوتا ہے اور بعض صفات کا بعض  
 بھی تیز متحقق ہوتا ہے اور اصول صفات میں کہ جو ائمہ سبعہ  
 کے نام سے مشہور ہیں اور وہ حیات و علم و ارادہ و قدرت  
 و سمع و بصر و کلام اور بعض نے کہا ہے کہ حی اور عالم اور  
 مريد و قابل اور قادر اور جواد اور مقسط ہیں اور امام  
 الائمة شیعین اور اکثر محققین کے نزدیک حیات سبب  
 اوس کے تقدم کے اور شیخ کاشی کے نزدیک امام لائے  
 علم ہے کیونکہ وہ نسبت ہے اور اس کی شان کے معلوم کا  
 اقتضا ہے اور وہ مأمون ہے اور میں جو کچھ حدیث میں  
 وہ معلوم ہیں خلاصہ یہ ہے کہ امر ایجاد کے ان اسماء کے  
 متعلق ہے **مرحلہ اسماء ایشون** ظہور کی طرف  
 جو توجہ الہی ہے وہ اوس کا فیض ہے اور اس کی دو تین دلیل  
 اقدس و مقدس کیونکہ ایک اعتبار اور اعتبارات میں  
 سے جو غیبات میں ہیں اور جنکو ایشون ذاتیہ کہتے ہیں  
 کہی وجود کی سائنہ متجلی ہو جاتا ہے پس وہ متعین ہو جاتا  
 ہے اور دوسرا اس اعتبار سے تیز ہو جاتا ہے کہ جو وہ وہ فیض  
 کے سائنہ متجلی ہے پس حقائق اسمائے میں ایک حقیقہ  
 ہو جاتی ہے پس وہ بہت ہے اور وہ میں ثابت یعنی صورت



قائفة عن الذات في العلم بالفيض لا قد  
المعارض بالخلاء وما شئت راجح الوجود  
ثم على طبق تلك الصورة يحصل العين  
في الخارج، لوازها الخارجية بالفيض  
المقدس المعبر عنها بالاسماء **مرحل**  
صلا في الماهيات غير مجعولة بمجعل الجاعل  
ذهب الله الحكماء بلا شرافيون ايضا  
التحقيق ان المجعل انما يكون بين اثنين  
فمنهم من ذهب الى اثبات المجعل ومنهم  
من ذهب الى نفيه بكل وجه ان اريد بال  
الاحتياج الى الجاعل الموجب او المختار  
فقد القدر من لوازم الماهية الممكنة فانها  
سواء وجدت في العلم او في الخارج متصفة  
بالاحتياج فهم على الاطلاق مجعولة سواء  
كان الاقصاف ببينا او غير بين وانهم  
بالاحتياج الى الفاعل في الوجود الخادج  
فلا وجه للتخصيص هذا بيان مثبت  
المجعل من نفاه يقول الماهية في حد  
نفسها لا مجال للمجعل فيها وكذا الوجود  
لا مجال للمجعل فيه او قد مر ان المجعل انما  
يكون بين اثنين فلم يجعل احد الماهية  
وماهية ولا الوجود وجودا فلا تأثير للفاعل  
مطلقا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها  
حتى يتصور توسط المجعل بينهما وكذلك  
الوجود ونفسه لا يتوسط المجعل بينهما بل

صورة ذات سے باعتبار علم کے علم فیض اقدس سے کہ جو خدا کی  
تعبیر کیا جاتا ہو۔ فاعل ہوتی ہو اور اس صورت کو وجوہ کی بوتک  
بھی نہیں لگے پھر اس کے بعد موافق اس صورت میں کے معانی  
خارجہ فیض مقدس سے کہ جس کو اختیار کہتے ہیں وہ شے خارج میں  
سے حاصل ہوتی ہے۔ ہر حلقہ انیسویں نام مہیات غیر  
مجبورہ مجعل جاعل ہیں حکم اور شرعی بھی اس طرف گئے ہیں اور  
تحقیق اس بات میں یہ ہے کہ جعل دو شے کے ہی در بیان ہوتا ہے  
اور بعض نے جعل کی باطل نفی کی ہے لیکن یہ مطلقاً بلکہ اثبات نفی کی  
ہے۔ کہ جب جعل سے جاعل موجب بانفار کبریاں تعین کر دے  
یہاں سے پس اتنی احتیاج مہیات ممکنہ کے لازم میں سے ہے  
پس وہ لازم خواہ علم میں ہو یا جاد میں۔ یہ خارج میں عنہ صریح  
انہیں پائی جاتی ہے۔ پس مہیات علی الاطلاق مجعل ہیں خواہ  
انسان تعین کی ساتھ میں ہو یا غیر بین ہو۔ اور اگر جعل  
فاعل کے احتیاج کی ساتھ وجود خارجی میں مخصوص ہو تو کوئی  
وجہ تخصیص کی نہیں ہے۔ یہ بیان تو مثبت جعل کا ہے اور جو جعل  
کے نفی کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مہیات کے اندر فی نفسہ  
مجال جعل کے نہیں ہے اور اس طرح وجود کے اندر بھی  
جعل کی مجال نہیں ہے کیونکہ اول گزر چکا ہے کہ جعل دو  
شے کے درمیان ہوتا ہے۔ پس کوئی کسی مہیات کو مہیات نہیں  
بنا سکتا اور نہ وجود کو وجود بنا سکتا ہے۔ پس فاعل کی  
مطلقاً تاثیر نہیں ہے۔ کیونکہ مہیات اور اس کے ذات میں  
کچھ مغايرة نہیں ہے۔ تاکہ جعل ادن کے در بیان  
مستور ہو۔ اور اسی طرح وجود اور اس کے  
ذات میں جعل کا واسطہ نہیں ہو سکتا۔ بلکہ جعل کے  
سے صرف یہ ہیں۔ کہ مہیات وجود کی ساتھ متصف ہے

مہیات ممکنہ جو مہیات ہیں یا مجبورہ ہیں

مہیات ممکنہ جو مہیات ہیں یا مجبورہ ہیں



يجعل في ان الماهية متصف بالوجود  
 وان لم يكن ذلك الا نضاف مع وجودا  
 في الخارج في الخارج طرف وجودا  
 طرف انضافا بالوجود كالثوب المصنوع  
 فهذا بيان قولهم الماهيات غير محمولة و  
 كلام الشيخ صدر الدين القنوي اصح  
 ناظر الى نفي محمولية الاعيان الثابتة  
 باعتبار انتفاء جعل حى اى الاعيان  
 متعلق الارادة والقلة بالثبات في الحقيقة  
 وكل ان يصطلح بمایشاء مراد  
 التعيين هو حدث ظهور الوجود من  
 وجه معين بحسب اقتضائشان من  
 شيون الذاتية فالمكن هو الوجود المتعارف  
 فامكان من حيث تعينه ووجوبه من  
 حيث حقيقته والتعيين بسبب المراج  
 واجب للتعين ويوجب لذات الوجود  
 ان ما لا التعيين الخاص فالخصوصية  
 للتعين انما هو موجب من موجباته  
 المستتحة في الذات فلا ان يتخلع بلبس  
 غيره هو واجب اخوان الوجود ينقلب علما  
 ومن هذا ظهر ان امكان التعيين فان  
 بحسب ذات الوجود وجوده وعدمه  
 سواء فالتعين نسبة عقلية في الوجود  
 فلهذا جعل التجلي الوجودى بقى موجودا  
 عند عدم وعاد الى اصله فنسبة

اگرچہ وہ انصاف خارج میں موجود نہ ہو پس خارج وجود  
 مہیات کا طرف ہے۔ وجود کیا تو انصاف کا طرف نہیں ہے بل  
 کپڑے رنگے ہوئے کے پس یہ ہے بیان ان کے اس  
 قول کا کہ مہیات غیر تجلوی ہیں۔ اور شیخ صدر الدین  
 تولوی اور ان کے متبعین کا کلام بھی اعیان ثابتہ کے  
 نفی تجلوی کے طرف باعتبار انتفاء جعل خارجی کے  
 شبر ہے یعنی امادہ اور قدرت خارج میں اعیان کے  
 اثبات کیا تو متعلق نہیں ہوا اور ہر ایک شخص کو یہ پہنچا ہے  
 کہ صریحاً ہے اپنی اصطلاح مقرر کرے۔ ہر جملہ تیسواں  
 مبتدا خبر ہو ناظور وجود کا ہے۔ ایک وجہ معین کی لیکن  
 نہ مطلقاً بلکہ باعتبار اقتضائشان کے شان کے اس کے شیون ذاتیہ  
 سے پس مکن وجود معین ہے پس اس کا امکان بحیثیت اس کے  
 تعین کے ہے۔ اور اس کا وجوب بحیثیت اس کے حقیقت کے ہے  
 اور تعین معین کیلئے سبب مرجح کے واجب، اور ذات جو  
 کیلئے ایک تعین غیر معین ضروری ہے۔ نہ تعین خاص پس  
 خصوصیت تعین کی تعین کے ان موجبات میں سے ایک سبب  
 کے سبب سے ہے۔ کہ جو ذات میں پوشیدہ ہیں پس جاز  
 ہے۔ کہ وجود ایک تعین کو چھوڑے اور دوسرے تعین کو  
 بسبب دوسرے موجب کے اختیار کرے کیونکہ وجود عدم  
 سے بدل سکتا ہے۔ اور اسے تفریق سے چھوڑ کر تعین کا امکان  
 معلوم ہو گیا۔ کیونکہ باعتبار ذات وجود کے تعین کا وجود  
 اور عدم برابر ہے پس تعین وجود کے اندر ایک نسبت عقلیہ  
 ہے پس جب تجلی وجودی ترجیح دیتی ہے تعین موجود ہوتا  
 ہے۔ اور اگر تجلی وجودی اس سے معارض کرتی ہے تعین  
 معدوم ہوتا ہے اور اپنی اصل کی طرف رجوع ہو جاتا ہے



قسمة الوجود الى اشخاص التعيينات كنسبة الواحد  
 العددي الى سائر مراتب الاعداد فكل عد  
 هو الواحد، ظهر بتعيين اقتضت ذاتة الواحد  
 احد اذ ظهر مرتين يقال له الاثنان و  
 اذ اظهر ثلث مرات يقال له الثلث فصفت  
 الظهور بالمرتبتين والمرتبة مستتخفة في ذات  
 الواحد العددي فليس في الخارج الا هو الواحد  
 العددي وباقي مراتب الاعداد شيوة الواحد  
 فالاثنان والثلث غير الواحد بالاعتبار لكن  
 اذ انظر الى حقيقة الاله فها عينه فالعينية  
 حقيقة والغيرية اعتبارية وكل ظهور ليس تبين  
 احكاما تخص بمرتبة المظهر فاحكام الاله  
 الخارجية مسخرة للاعيان الثابتة والالهية  
 الثابتة مسخرة للاسماء والصفات الالهية  
 والصفات مسخرة للثبوت الذاتية المستتخفة  
 في الذات فالاحدية الذاتية مسخرة لكل حد  
 وكثرة وظهور وبطون وتركيب وبساطة  
 وتقدم وتاخر وسائر المتقابلات فتداح  
 الاحدية المطلقة كما انها حقيقة واحدة  
 كذلك صورة واحدة مصمتة طالة والظهور  
 الكثيرة المتعددة معان مجرمة بظهور اثارها  
 واجكاما متمايزة بالتعيين والتجزئ كالوحد  
 اظهر قسمة في الفلك الاطلس باعتبار فرض  
 التقاسم في غير المقسم وظهور اثار كل قسم  
 وخواصه وايستت ذلك الفواصل لا يشك

پس وجود کی نسبت اشخاص تعینات کے طرف میں نسبت  
 واحد عددی کے ہے اور مراتب اعداد کی طرف میں ہر عدد  
 کہ جو ایک اکائی ہے ایسے تعین کا ساتھ ظاہر ہوتا ہے کہ اکی  
 ذات اس تعین کی مقتضی ہے پس ایک جب دومرتبہ ظاہر  
 ہوگا۔ اسکو دو کہا جاتا ہے۔ اور جب تین مرتبہ ظاہر ہوگا  
 اسکو تین کہا جاویگا۔ پس دومرتبہ یا چند مرتبہ کیا ہے جو  
 صفت ظہور کے ہے وہ واحد عددی کی ذات میں پوشیدہ  
 ہے۔ پس خارج میں ہوا واحد عددی کے سوا اور کچھ نہیں ہے  
 اور باقی مراتب اعداد کے واحد کے ثبوت ہیں۔ پس دو  
 اور تین اعتباراً ایک کے غیر ہیں۔ لیکن جب حقیقتاً اور کثیر  
 نظر کی جاتی ہے۔ تو وہ دونوں عین واحد میں۔ پس معلوم  
 ہوا کہ علینیت حقیقیہ ہے۔ اور غیریت اعتباریہ ہے اور  
 ہر ظہور ایسے احکام کا مقتضی ہے کہ وہ احکام مرتبہ ظہور  
 کس قدر خاص ہوں۔ پس اعیان خارجیہ کے احکام اعیان  
 ثابتہ کے سحر ہیں۔ اور اعیان ثابتہ اسماء و صفات ہیں  
 ذاتیہ کے سحر ہیں کہ جو ذات میں پوشیدہ ہیں۔ پس احدیہ ثابتہ  
 ہر عدد اور کثرت اور ظہور اور بطون اور ترکیب اور بطلان  
 اور تقدم اور تاخر کو اور جو اشیاء باہم متقابل ہیں انکو مقتضی  
 ہے پس واحدیہ مطلقہ جیسا کہ حقیقتہ واحدہ اس طرح تعدد  
 واحدہ مصمتہ ہے۔ اور فواصل کثیرہ معدودہ معانی مجرود ہیں کہ  
 انکے آثار اور احکام بعض اور تجزی و شمار ہو کر ظاہر ہوتے ہیں  
 اور ان فواصل کی مثال ان دواہی کی تھی کہ جو فلك اطلس میں  
 میں نقش پذیر ہیں اور یہ دواہی باعتبار تقایم فرضیہ کے ہیں غیر نفہم  
 میں ہیں اور باعتبار قہر قہر کے آثار و خواص ظہور کے ہیں اور  
 وہ فواصل شبوت ہیں۔ جو صورت حتمیہ میں پوشیدہ



المستحسن في الصورة المصمتة سواء كانت  
الشيون متبوعة تامة الجبلة او غير ها او  
تابعة فالتابعة اعيان العالم والمتبوعة  
التي ليست تامة اجناس العالم وامر له  
وادكان والمتبوعة التامة الاسماء والصفات  
الالهية فهو سبحانه ذات ان اعتبار مسطح  
الاحوال القائمة بها عن الله ان غير بعيد  
في شدة الحماكم على شيونة القابلة منه  
الاحكام والاثار من ان اعتبار انبساط  
وجوده المطلق على شيونة الظاهرة بظروته  
رحيم ان اعتبار تخصيص حمة العاقبة واحد  
اعتبر بعينه الاول من غير اعتبار شان غيره  
في رب ان اعتبار في اتصال شئ الى الكمال  
بالمثل مع وقس عليه باقى الاسماء والصفات  
فان ظهوره سبحانه بالاستئناف على الاحكام  
المتصلة بعضها ببعض علم والمتشرف عالم  
وبدوام الادراك من غير غيبته وحجته من  
سائر الشيون حيوة والمذلك حى وتبرجيم  
بعض الشيون على بعض في الظهور ويحكم الملا  
فالمناسبة ارادة والمرجح مرید والتأثير  
في ضرورة الحالة التي رجحها قلة والموت  
قد يرقد او باحاطة شيون المسهوعة  
سمع والمحيط سميع وباحاطة ادراك شيون  
المبصرات بصير المحيط بصير وبيان ما في  
النفس على الخطاب كلام والمبين متكلم

ہیں خواہ وہ ایسے شیون ہوں کہ خبا احاطہ تمام ہو یا ایسے شیون  
نہ ہوں۔ یا تابع ہوں۔ پس شیون تابعہ اعیان عالم ہیں اور  
وہ شیون متبوعہ غیر تابعہ ہیں۔ اجناس عالم اور اس کے  
اصول دارکان ہیں اور شیون متبوعہ تمامہ اسرار و صفات  
الہیہ ہیں۔ پس وہ احوال جو حق سبحانه تعالیٰ کی ذات کے  
ساتھ قائم ہیں۔ اگر ذات سے ان کا علیحدہ ہونا اعتبار  
کیا جاوے تو وہ ذات ہے۔ اور اگر اس کے شان میں کہ  
جو ان شیون پر غالب ہیں کہ جو اس سے پیش آئیں ان میں  
اور آثار کا اعتبار کیا جاوے تو اس کا نام اللہ ہے اور اگر اس  
کے وجود مطلق کا انبساط اس کے ان شیون پر اعتبار کیا جاوے  
کہ اس کے ظہور سے ظاہر ہیں۔ تو وہ حق ہے اور اگر اس کا اعتبار  
کیا جاوے کہ عالم کو اپنی رحمت کے ساتھ خاص کیلئے تو یہ  
ہے۔ اور اگر اس کے تعین اول کا بغیر اعتبار کے اور شان  
کے اعتبار کیا جاوے تو وہ واحد ہے۔ اور اگر اس کی شئی کے  
کمال تک بند سرج پنچانیکا اعتبار کیا جاوے تو وہ رب ہے اور  
اسی پر باقی اسرار و صفات کو قیاس کرے چنانچہ ظاہر ہونا  
حق سبحانه تعالیٰ کا اطلاع پانیکے ساتھ ان احکام پر کہ جو بعض  
بعض کے ساتھ متصل ہیں۔ علم ہے اور وہ جو اطلاع پانیکے ساتھ  
اور ظاہر ہونا اس کا ساتھ دوام اور اک کے بغیر غائب ہونے کے اور  
پوشیدہ ہونیکے نام شیون سے حیات ہے اور مردک حى ہے اور  
بعض شیون کو بعض پر ظہور میں باعتبار مناسبت اور ملائمت  
ترجیح دینے کیساتھ ظاہر ہونا ارادہ ہے اور مرجح مرید ہے اور ترجیح  
کو ترجیح دی ہے اس کے ظہور میں تاثر کرنیکے ساتھ ظاہر ہونا قدر  
ہے اور وہ مؤثر قدیر اور قادر ہے اور شیون سموعات کے احاطہ  
کرنیکے ساتھ ظاہر ہونا سمع ہے اور وہ احاطہ کرنیوالا سمع ہے اور



علیہ الصفات الاسماء **مرحلة اول**  
 الوجود الحقیقی اے ہو ہو والا عیان الثابت  
 لا یشہر ولا یشہر سمداً ازلاً وابدلاً والبط  
 صفت ذاتیہ لہا واما الظاہر اما احکام  
 الاعیان واثارہا والا اسماء والصفات  
 الشیئ وتجلیات الوجود والوجود المتعین  
 بتلك الامور وذلك لانک ان اعتبرت  
 الوجود المصمت الا طلس مرآة فالظاہر  
 فیہ الاحکام والاثار للاعیان الثابتة ان  
 ۲ اعتبار الاعیان مرآة فالظاہر فیہ الشیئ  
 والاسماء والصفات وتجلیات الوجود او  
 الوجود المتعین بالاسماء والصفات التجلیات  
**مرحلة بل التعین الاول من التعینات**  
 الامکانیة حضرت الاسرار اولہ عالم  
 الارض عالم المملکوت وعالم الغیب العالم  
 العلوی وهو لا یقبل الاشارة الحسیة کما  
 ان عالم الخلق وعالم الملك عالم الشهادة  
 والعالم السفلی وهو التعین الثالث منہ یقبل  
 الاشارة واما المراد بقوله فلا اقسام بما یضرن  
 وصلاہ تبصرن فمنہم من لا تعلق لہ بالملك  
 بالتدبیر والتصرف وہم الکروبون ومن  
 اضافہم من ادک الغناء فی اللہ فلا  
 صلہ لہم بالعالم واهلہ وخلق ادم وابلیس  
 وبالحیثہ والنار والتاعة والمعصیۃ یلقی لہم  
 المہینۃ ینہما نهم فی جمالہ وجلالہ ومن غافہم

شیون مبشرات کے اور اک کے احاطہ کرنے کے ساتھ ظاہر ہونا بصیر  
 ہے اور وہ احاطہ کرنے والا بصیر ہے اور جو بات نفس میں ہو اسکو  
 مخفی رکھنے کے ساتھ بیان کرنے کے ساتھ ظاہر ہونا حکام ہے اور وہ بیان  
 کرنے والا متکلم ہے اور اسی پر اور صفات واسما کو قیاس کرے  
 ہر حجلہ التیسوان وجود حقیقی بحیثیت اس کے کہ وجود حقیقی  
 ہے۔ اور اعیان ثابتہ۔ دونوں ظاہر نہیں ہوتی اور نہ کسی  
 ازل میں ظاہر ہوتی اور نہ ابد میں ظاہر ہو پس بطور اعیان  
 ثابتہ اور وجود حقیقی کے صفہ ذاتیہ ہے ظاہر تو صرف بالقوا عیان  
 کے احکام اور آثار ہیں اور یا اسما اور صفات ثبوتی اور تجلیات  
 وجود جہان امور کے سبب متعین ہے ظاہر میں اور چھوڑ دے کہ  
 وجود مصمت طلس کو۔ اگر تو چند مرتبہ اعتبار کرے تو اس میں بیان  
 ثابتہ کے احکام اور آثار ظاہر ہیں۔ اور اگر اعیان کو چند مرتبہ  
 اعتبار کرے تو شیون اور اسما اور صفات اور تجلیات وجود  
 ظاہر میں اور یا وجود ہے کہ جو اسما اور صفات اور تجلیات سے  
 متعین ہے ظاہر ہے ہر حجلہ بتیسوان تعینات امکانیہ  
 میں تعین اول حضرت ارواح ہے اسکو عالم امر اور عالم ملکوت  
 اور عالم غیب اور عالم علوی بھی کہتے ہیں اور وہ اشارہ ہے  
 کو قبول نہیں کرتا جیسا کہ عالم خلق اور عالم ملک اور عالم شہادہ  
 اور عالم غلی جو تعین ثالث ہے اشارہ حسیہ کو قبول کرتا ہے اور  
 یہی دونوں حقائق کے قول فلا اتم ما تبصرن واما تبصرن  
 سے مراد ہیں۔ اور عالم غیب میں بعض قوم ہیں کو انکو ملک  
 تدبیر اور تصرف سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ اور وہ کرہی ہیں اور  
 بعض ایسے ہیں کہ انکو فنا فی اللہ حاصل ہو گئی ہے پس انکو عالم اول  
 اہل علم اور آدم علیہ السلام اور اہل بیت اور خیرہ اور نار اور طاعت  
 اور معصیت کے پیدا ہونے کا کچھ علم نہیں ہے۔ انکو سبب ان کے

نمود کس کس سے ملتا ہے اور بطور کس کا

تعینات امکانیہ ان امور سے ان امور میں حقیقت اور اس کے اندر حقیقت

مکتبہ دارالعلوم دیوبند  
 دارالعلوم دیوبند  
 دارالعلوم دیوبند



الحجابون بیسینہ بین عبادہ و وسایط فیہ  
 الربوبیۃ واعظمہم خلقتہ الروح الاعظم  
 فہو العقل الاول و ہوا القلم الاعلیٰ و ہو  
 فی الصفۃ الاول کما ان جبرئیل منہم فی  
 الصفۃ اکھوما من الاول مقام معلوم  
 و منہم من لا تعلق بہما فمنہم من لا  
 تعلق بالعلویات فیسہم بالملکوت اکا  
 علی و منہم من لا تعلق بالسفلیات  
 فیسہم بالملکوت الاسفل و ما من شیء  
 فیہما الا علیہ ملک موکل بقوم ذلک الشیء  
 و قولہ تعالیٰ بید ملکوت کل شیء لشیء  
 الیہ و عندی کل موجود فی الملك لا  
 ملکوت ہو ربہ ان عامما فعام و ان خاصا  
 فخاص ذلک الرب حافظ لخواصہ و خصایصہ  
 و قد یتجسم ذلک کما ان بعض الاجسام  
 قد یتروح و نزدیک بالروح فانہم الملک  
 والقوی و المعالی النفس الناطقۃ الروح  
 الحيوانی و النباتی و الجمادی و الارواح النازلۃ  
 ای الجن الشیاطین بعضهم سلطوا  
 علی الانسان کابلیس جنودہ و بعض  
 منہم سلطوا علی الحشرات و الزروع و  
 الدفائن و الخزائن و بعض منہم خوطبوا  
 بالشرایع فمنہم من امن و منہم من کفر  
 ثم العلماء تخریجوا فی بیان الروح حزبین  
 حزب سکتوا اقتداد النبۃ صلیہ السلام

ہما یعنی جمال اور جلال میں حیران ہونے کے مہیمہ ہوتے ہیں اور  
 بعض انہیں سے اسکے بندوں اور اسکے درمیان میں قاصد اور  
 رسول ہیں۔ اور فیض ربوبیت کے وسائط میں ان میں باعتبار  
 پیدائش کے جو عظیم شہ ہے وہ روح اعظم ہے اسکو عقل اول کہتے  
 ہیں اور دوسری قلم اعلیٰ ہے۔ اور وہ صف اول میں ہے جبکہ جبرئیل  
 انہیں سے صف اخیر میں ہے حقیقی فرماتے ہیں و اما اللہ تعالیٰ  
 معلوم معنی ہم میں سے (فرشتے) ہر ایک کا ایک مرتبہ معلوم ہے اور  
 بعض ایسے ہیں کہ انکو تدبیر اور تصرف سے تعلق ہے پھر انکے  
 بھی دو قسم ہیں۔ اول وہ کہ جنکو علویات کہلاتے تعلق ہے انکو ملکوت  
 اعلیٰ کہتے ہیں۔ اور دوسری وہ کہ جنکو سفلیات سے تعلق ہے ان  
 ملکوت اسفل کہتے ہیں۔ ہر شے پر خواہ وہ علویات میں سے ہو  
 یا سفلیات میں سے ایک ملک مسلط ہے کہ جو اس شے کو قائم رکھتا  
 ہے۔ اور حقیقی کا قول بیدہ ملکوت کل شیء اسی طرف اشارہ ہے  
 اور میرے نزدیک یہ ہے کہ ملک میں جو موجود ہے اسکے لئے ایک  
 ملکوت ہے کہ وہ اسکا رب ہے اگر وہ شے عام ہے تو وہ بھی عام ہے اگر  
 وہ شے خاص ہے تو وہ بھی خاص ہے۔ اور وہ رب اسے خواص  
 اور خصایص کا حفاظت کرنا چاہیے۔ اور کبھی وہ رب مجسم بھی ہوتا  
 ہے۔ جیسا کہ بعض اجسام کبھی روح بن جاتے ہیں۔ اور مردہ ہوتے  
 روح سے وہ شے کہ جو ملک اور قوی اور علی اور نفس الناطقہ اور روح  
 حیوانی و نباتاتی اور جمادی اور ارواح نار یہ یعنی جن و شیاطین سب  
 شامل ہوا اور ارواح نار یہ میں سے بعض تواناں پرسلط ہیں جیسے کہ  
 ابلیس اور اسکا لشکر اور بعض کہتوں اور دوزخیوں اور خزائن و سط  
 ہیں۔ اور بعض انہیں سے شرایع اور احکام کے مکلف و مخاطب ہیں  
 تو بعض توانیں سے مومن ہیں اور بعض کافر بھی بن جاتے ہیں کہ  
 روح کے بیان میں علماء کے دو فرق ہیں ایک فرق نے اسکو



حین سالہ نضار من الحادث من کفار  
 قریش فنزل ویالونک عن الروح من قل  
 الروح من امر ربی قال الجنید روح الروح  
 شیء استأثره الله بعلمه ولم یطلع علیہ  
 احد من خلقه ولا یعبر بکثر من ان وجود  
 وحزب تکلموا فذهب جمهور المتکلمین  
 والقاضی الباقلا فی والنظام من المغتلة  
 الی ان جسم نورانی علوی خفیة حی  
 متحرک ینفذ جوهر الاعضاء ویسکس کسریا  
 ماء الورد فی الورد وقیل منهم قالوا عرض  
 وهو الحوة التي صادر البدن حیال وجود  
 وذهب اهل التحقيق الی ان جوهر قایم  
 بذات غیر متغیر مجرد عن المادة لا جسم متکلم  
 بالبدن لا تتحرک لا عرض قائم به فموجود  
 داخل داخل البدن ولا خارج عنه ولا  
 متصل ولا منفصل لا جسم ولا جسمانی  
 لغیرہ تعلق بالبدن تعلق السد بالرد التفر  
 والیہ ذهب حجة الاسلام والاصنام الراغب  
 والبزید البوسی والیہ ینتمی کشف اهل  
 المشاهدة وکلی وجهه هو مولیها وقال  
 اهل التحقيق الروح الانسانی لا یخرب  
 بعد خراب البدن ولا ینعدم بعد الغد  
 ثم اختلفوا فی ازیلیه وابدیته فذهب جمیع  
 کمونات کیمی نادی جدا جدا ولیفت حضرت خواجہ حکیم الدین جہان آبادی حوائش  
 علیہ کے وہ مکرر کہ داخل جو حضرت مولانا قاسم الدین سنگھ آبادی حوائش  
 الیہ کو تخریر کے لئے - درہ آخاند دہرا

کہا ہے انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اقتداء پر دوسری کی ہوئی  
 جس وقت نضار الحادث جو کفار قریش کی تباہی کے روح کے  
 بارہ میں سوال کیا تھا تو آپ سکوت فرمایا تھا پھر اس کے بعد یہ آیت  
 نازل ہوئی نبی ویسکونک عن الروح قل الروح من امر ربی  
 یعنی اسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے بارہ میں کفار سوال کرتے  
 ہیں۔ آپ کہیں کہ روح میرے رب کے امر میں ہے۔ جو جنہ جنت  
 سے فرمایا کہ روح ایک ایسی شے ہے کہ جسکو اللہ تعالیٰ نے اپنی علم کی تھو  
 خام لیا ہے جو کہی مخلوق میں سے اس پر مطلع نہیں کیا۔ اور اس کے زیادہ  
 کے بارہ میں نہیں کیے کہ وہ موجود اور ایک نرس نے روح حرکت  
 بارہ میں کلام کیا ہے پس محمد کلین اور فاضل باقلانی اور نظام  
 معتزلی کا تو یہ کہ روح ایک جسم نورانی علوی خفیہ حی متحرک  
 ہے کہ جو ہر اعضا میں نفوذ کرتی ہے۔ اور عیب کہ لگا بٹ پانی گلاب  
 برکت کر لیا اس طرح وہ سرایت کرتی ہے اور بعض اہل  
 نے یہ کہ روح ایک عرض ہے اور وہ حیات ہے کہ جبکہ  
 سبب بدن زندہ ہو گیا ہے اور اہل تحقیق اصرار کرتے ہیں کہ روح  
 ایک جسم ہے جو اپنی ذات کیا قائم ہے اور غیر متغیر ہے اور  
 سے مجرہ ہو نہ تو ایسا جسم ہے کہ جو بدن سے مفارن ہو اور اس کے  
 تخریر بھی ہو اور نہ عرض ہے کہ جو بدن کیا قائم ہو اور اس کے  
 تخریر بھی ہو اور نہ عرض ہے کہ جو بدن کے ساتھ قائم ہو پس نہ بدن  
 میں داخل ہے اور نہ خارج ہے اور نہ متصل ہے اور نہ منفصل ہے نہ  
 جسم ہے نہ جسمانی ہے بان بدن تعلق مذکورہ تفرق ہو اور اسطین  
 امام حجتہ الاسلام اور امام راغب اور ابو زید و بوسی کہے ہیں باقیہ تک  
 ہی کشت اہل شاہدہ کا ختم ہوتا ہے وکل وجهہ ہو مولیہا اور  
 اہل تحقیق کہتے ہیں کہ روح انسانی بعد خرابی کے بدن کرباب نہیں ہوتی اور بعد  
 معدوم ہو بدن معدوم ہوتی ہے اس کے بعد اہل تحقیق نے ازیلیت اور ابدیت

حبر ایک کلمہ ایک  
 تخریر کے لئے  
 درہ آخاند دہرا



من الصوفی الی سرمدیۃ ازلا وادنا  
 وشرذمة منهم والفقراء والامام حجة  
 الاسلام والاشرافون والمشاہد  
 الی ابدتیت دون ازلیتہ ثم اختلف  
 العلماء فی انما هیۃ نوعیہا وبنسبہ  
 فارسطوا وابدع ذہبا الی نوعیتہ  
 وطائفة من الحکماء وابوالبرکات البغدادی  
 والامام الرازی من المتکلمین الی جنسیۃ  
 وبالجملة عرجو معا وک بعد خواب لیلۃ  
 مختلف فیہ قال اهل الشرع خلق الله  
 الادواح قبل الاجساد بالوف سنة  
 او باریعین ايام کما وقع فی الاحادیث  
 وعین کل روح مقاماً بعد الاختلاف  
 بصیل الی ذلک واما الالہ مقام معلوم  
 فمن قبض فی مرتبۃ الایمان مددہ الی  
 السماء الدنیا ومن قبض فی مرتبۃ النبا  
 یخرج الی السماء الثانیۃ ومن فی الزهد  
 قال الثالثۃ الرابعۃ ومن فی المعرفۃ  
 قال الرابعۃ ومن فی الولاية خالی الخ  
 ومن فی البتوة خالی السادۃ ومن فی الغفر  
 خالی اسابعۃ ومن فی الخمیۃ خالی العرش  
 العظیم قالوا انما صعد الی هذه المقامات  
 لانهم نزلوا من هذه فیقوسی النزول  
 والصعود تنتم الدائرة ومن لم یصل الی  
 درجۃ الایمان فمعاوہ وتحت السموات

روح میں اختلاف کیا ہے۔ پس صوفیہ کی ایک طاقت تو مطلقہ تھی کہ  
 کہ روح سرمدی ہے ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ کو رہیگی اور ایک گروہ  
 صوفیہ کا اور فقہاء اور امام حجتہ الاسلام اور مشرقیوں اور مشائخ  
 کا مسلک ہے۔ کہ روح ابدی ہے اور انہی نہیں ہے۔ اس  
 کے بعد انہی اختلاف علماء رکھتے کہ آیا روح ہیئت نوعیہ ہے  
 یا ہیئت جنسیۃ تو ارسطو اور ابو علی اوسکے نوعیت کی طرف گئے ہیں اور  
 حکماء کا ایک گروہ اور ابو البرکات بغدادی اور امام رازی  
 تکلمین میں سے روح کی جنسیۃ کے قابل ہیں۔ خلاصہ یہ ہے  
 کہ روح کا عروج اور معاوہ بدن کے خراب ہونیکے مختلف  
 فیہ ہے۔ اہل شیعہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ارواح کو  
 اجسام سے ہزاروں برس پہلے پیدا کیا ہے یا چالیس روز پہلے  
 پیدا کیا ہے جیسا کہ احادیث میں وارد ہوا ہے اور ہر روح کے  
 لئے ایک مقام مبین کیا ہے کہ بعد بدن کے علیحدہ ہونیکے وہ روح  
 اس مقام تک پہنچتی ہے۔ واما الالہ مقام معلوم  
 پس جو شخص مرتبہ ایمان ہی میں مستقر ہے اوسکے بارگشت سماویہ  
 تک ہے اور جو مرتبہ عبادت میں ہے وہ دوسرے آسمان تک عروج  
 کرتا ہے۔ اور جو نہ میں ہے وہ تیسرے آسمان تک عروج کرتا  
 ہے اور جو معرفت میں ہے وہ چوتھے آسمان تک اور جو ولایت میں ہے وہ  
 پانچویں آسمان تک عروج کرتا ہے۔ اور جو نبوت میں ہے وہ چھٹے  
 آسمان تک اور جو عزم میں ہے ساتویں آسمان تک اور جو حقیقت  
 میں ہے وہ عرش عظیم تک پرواز کرتا ہے۔ صوفیہ نے کہا ہے کہ  
 ان مقامات تک اس واسطے انکو عروج ہوتا ہے کہ ان ہی مقامات  
 سے نزل بھی ہوتا ہے۔ پس صعود اور نزول کے دونوں قوسوں  
 سے دائرہ تام ہوتا ہے اور جو درجہ ایمان پر نہیں پہنچا  
 اس کا مقام آسمانوں کے نیچے ہے اور ان حارج



وفی تعیین هذه الفقايط والمدارج لا  
 دخل للكسب فانها كلها خلقية لا كسبية  
 لا تبدل بخلق الله فان قلت فما حصل  
 السلوك حينئذ قلت العلم بتلك المرتبة  
 قبل الموت فيحصل عين اليقين بعد  
 ان كان علم اليقين ومخرج الانبياء  
 بالروح مع الجسد مخرج غيرهم بالروح  
 فقط وقال الحكماء ومن المحالات ان  
 يكون الروح قبل الجسد لان لو تكوّن الروح  
 قبل الاجساد فلا يخلوا اما ان يكون  
 بينهما التمايز اذ لا فان لم يكن صادت  
 الارواح المتعددة روحاً واحداً وانما  
 ضابطة التمايز غير ضابطة التشاؤم فصارت  
 الارواح مركبة والحال انها بسيطة بل لا  
 اتفاق فالروح خلقت مع الاجساد  
 وبعد خراب البدن باقية الى ابد الابد  
 ثم ان حصل لها ظهور والعلم في  
 الدنيا فرجوعها الى العقول والنفوس  
 لجذبها اماما القضية الجنسية وهذا  
 معنى للشفاعة عندهم فمن تناسب  
 بنفس تلك الغمر فرجوعها اليها وهكذا  
 الى فلك الافلاك وقالوا الكل مستعد  
 مخرج مخرجاً الى من الاول بالوفاضة  
 الشاقة ولا ينحصر في المخرج معين فعد  
 المعارج كسبية لا خلقية ومن لم تحصيل

اور مہابط کی تعیین میں کب کو کچھ دخل نہیں یہ سب مدارج و مہابط  
 خلقی ہیں کسبہ نہیں ہیں۔ لا تبدل بخلق اللہ ہیں اگر  
 اس پر تو یہ کہے کہ جس صورت میں یہ مدارج و مہابط خلقیہ ہیں  
 تو سلوک سے کیا حاصل و نفع ہے میں اس کے جواب میں کہتا ہوں  
 کہ نفع یہ ہے کہ قبل از موت اوس مرتبہ کا علم ہو جاوے گا پس  
 پہلے سے تو علم یقین ہے اب عین یقین ہو جاوے گا۔ اور انبیاء  
 کا مخرج روح اور جسد و قول کے ساتھ ہے۔ اور غیر انبیاء  
 کا مخرج صرف روح ہی کے ساتھ ہے۔ حکمائے کہا ہے کہ بہا  
 حالات سے ہے کہ روح جسم پہلے پیدا ہو کیونکہ اگر اول روح جسم  
 سے پہلے پیدا ہوں تو روح حال سے خالی نہیں یا تو ان ارواح  
 میں باہم تائید ہو گا یا نہیں اگر تائید نہیں تو روح مستعد ایک  
 روح ہو جائیگی۔ اور اگر تائید ہو تو جس نے کے سبب تائید ہے  
 وہ اس شے کے عجز ہے۔ کہ جبکہ سبب سے مشار کہ ہے پس افراح  
 اس صورت میں سرکہ ہو گئی اور حالانکہ وہ بالاتفاق بسیط ہیں  
 پس معلوم ہوا کہ ارواح اجساد کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں اور بعد  
 خراب ہونے بدن کے ابدالاً تا دمک باقی رہیں گی۔ پھر اگر  
 دنیا میں ارواح کیلئے طہارۃ اور علم حاصل ہو تو وہ عقول اور  
 نفوس کی طرف رجوع کرتی ہے۔ اس واسطے کہ عقول اور نفوس  
 انکا اقتضا جنسی سے جذب کرتے ہیں۔ اور یہی انکے نزدیک  
 معنی شفاعت کے ہے۔ پس جو شخص فلک ثمر کے نفس سے  
 مناسبت رکھتا ہے۔ پس وہ اسکے طرف لوٹتا ہے اور  
 اسی طرح فلک الافلاک تک عروج ہوتا ہے۔ اور ہر  
 استعداد والا ریاضۃ شاقہ سے ایسے مخرج پر عروج  
 کرتا ہے۔ کہ وہ مخرج پہلے مخرج سے اعلیٰ ہوتا ہے اور عروج  
 ایک مخرج میں عین ہیں بخیر نہیں ہر پانچوں کے نزدیک مخرج کہیں



لما الطهارة والعلم فبقرة تحت فلات  
 القمر هو جهنم ومن تاسب نفسا  
 نفس الفلات الا عظامه هو خليفة الله  
 فهو يتكلم مع الحق بتوسعة العقل الاربعة  
 وقد يتكلم بلا توسط فهو ابد الابد بن في  
 جوار الله جل جلاله مسرور ومخوفا  
 وهذا المقام دجنة لا فيها حور ولا نساء  
 قالت الصوفية ليس للعروج حل لا نه  
 ليسير في ميدان علم الله وحكمه دلاحد  
 لا اصلا فلا ان تدلج كل يوم يتصعد  
 في العلوم الى ابد الابد بن وقال  
 بعضهم المرح على قسمين سراجي و  
 زجاجي فالسراجي مخلوق قائم بالذات  
 من شانه اضائة الجسد قواها اذا تعلق  
 به فلا اطلاق في نفس كضوء الشمس  
 في جرمها والزجاجي مخلوق قائم بالغير  
 من شانه انتشاء الافعال المقلدية <sup>فان</sup>  
 فله النقية القيا كضوء الشمس في دور  
 الناس فالوحدة صفة ذاتية لا اول  
 والكثرة صفة عارضة للثاني فالنفس  
 الناطقة لكل انسان زجاج ذل للملح  
 فهو امير البدن والجوارح حقة حتم  
 مدبر ومصرف كما شاء واما الروح  
 الحيوانية المشتركة بين الانسان ساثر  
 الحيوانات فهو جسماني بالتجوييف الايسر

اور جس شخص کیلئے طہارتہ اور علم حاصل نہیں۔ اسکا جائزہ  
 فلک قمر کے تنہ ہے۔ اور وہ ہی اسکا جہنم ہے اور جبکا نفس فلک  
 اعظم کے نفس سے مناسبت رکھتا ہے۔ وہ خلیفۃ اللہ ہے  
 وہ بواسطہ عقل ادل کے حق کے ساتھ کلام کرتا ہے۔ اور  
 کبھی بلا واسطہ بھی کلام کرتا ہے۔ پس ابد الابد اللہ جل جلالہ  
 کے جوار میں مسرور و محفوظ ہے۔ اور یہ مقام اوسکے لئے  
 جنت ہے۔ نہ اس میں عہد ہے۔ نہ قصور ہے۔ نہ مونیہ نے کہا ہے  
 کہ عروج کی کوئی حد نہیں کیونکہ سالک اللہ تعالیٰ کے میدان  
 علم اور حکمت میں چلتا ہے۔ اور اوسکے کوئی حد نہیں ہے پر  
 ممکن ہے کہ تدریج علوم میں ابد الابد تک صعود کرتے  
 رہے۔ اور بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ روح کی روشنی میں  
 سراجی اور زجاجی روح سراجی تو مخلوق ہے قائم  
 بالذات ہے اسکی شان توبہ ہے کہ جب وہ جہم کے متعلق  
 ہوتی ہے۔ اوسکو اور اسکے قوی کو روشن کر دیتی ہے۔ پر  
 اسکے لئے فی نفسہ اطلاق ہے اسکے مثال ایسے ہے کہ جیسے  
 روشنی سورج کے ہے جرم سورج میں اور زجاجی مخلوق  
 ہے۔ قائم بغیر ہے پدا ہونا افعال قلبیہ اور قابلیہ کا اس کی  
 شان سے ہے پس اوسکے لئے تعین ہے اسکی مثال ایسی ہے  
 جیسے سورج کی روشنی لوگوں کے گھر و نین پس اول کیلئے صفا  
 ذاتیہ دعتہ ہے اور ثانی کیلئے کثرت صفتہ عارضہ ہے پس نفس  
 ناطقہ ہر انسان کا اس سراج کیلئے زجاج ہے پس وہ بنک  
 میر ہے۔ اور جوارح اوسکے خدم و ختم ہیں اور بدن  
 میں وہ جس طرح چاہے تدبیر و تصرف کرتی ہے اور  
 روح حیوانی جانان اور باقی حیوانات شرک ہے  
 وہ جسمانی ہے۔ قلب کے بائیں حصہ مجون میں ہے  
 خالی



من القلب فيه قد يسب من البدن هو تارة  
 روح الحيوانى وعليه قد من الجنار الله  
 قاله بالفارسية جان وقال بعضهم  
 لناطقه عشقت على الارواح الحيوانى  
 عشق الرديج على الزوجتو منها تولد ابن  
 بنت فلا بن والقلب له ثلاث خصال بما  
 في الله فيه الهام التقوى والفجور واليوم  
 في والابرفى به الله والا طينان تحت جوتا  
 ضافة وقد والذبت هي النفس الامارة  
 السوء قال ابن اى القلب مجبول على المقر  
 السية والذبت اى النفس الامارة بسوء  
 بولت على البعدات من حضرة الالهية قد  
 وارتان للعبارة الصحيحة عندى هكذا  
 قد يتوارثون من الابن والبنت عن الاب  
 الامام حبان فالقلب يفعل فعل النفس  
 حل فعل القلب كما اشار اليه عليه الصلوة  
 السلام الا انه امن ابى واعلم ان البرزخ  
 روح المتعلقة بالابدان غير ما بعد المتعلقة  
 شعث الثانی اسهل من كشت الاول فال  
 ناولت البرزخ بسبب تفاوت المكاسب  
 بعد بمقدار تعدد حاجات غير المتعلقة  
 ان نسبتها على السواء من جعل المتغير  
 متاخر من التعينات المكيانية حضرة  
 مثال دنى لسان الشرح البرزخ وهو  
 يقبل الاشارة الحسية الابد بعد النزول

اور میں کسی قدر ملغم ہے۔ کہ وہ روح حیوانی کو ترکیب دینے  
 والہ ہے۔ اور کسی قدر اسکے اوپر بخار خالص ہے۔ کہ اسکو  
 فارسی میں جان کہتے ہیں۔ اور بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ نفس  
 ناطقہ روح حیوانی پر ایسے عاشق ہے۔ جبے زوج زوجہ  
 پر عاشق ہوتا ہے۔ اور اس سے ایک پسر اور ایک دختر  
 پیدا ہوتے ہیں۔ پس پسر تو قلب ہے اور اسکے لئے بعب  
 اللہ تعالیٰ کے مقدر فرماتے کہ قین خصلتیں ہیں تقویٰ اور  
 فجور کا الہام اور جس شے سے اللہ تعالیٰ راضی نہیں ہیں  
 اور کبر و عداوت اور اسکے قضا اور قدر کے جاری ہونے کے  
 نیچے مطمئن ہونا اور دختر وہ نفس امارہ بالسوء ہے۔ پسر یعنی  
 قلب تو اذن اشیاء پر مجبول ہوا ہے کہ جزا اللہ تعالیٰ کی طرف  
 قریب کر نیوالی ہیں۔ اور دختر یعنی نفس امارہ باسودادن  
 اشیاء پر مجبول ہوا ہے کہ جو بارگاہ الہی سے دور کر نیوالی  
 ہیں۔ لیکن اکثر اوقات پسر دختر سے اور دختر پسر سے وارث  
 ہوتے ہیں۔ چنانچہ قلب تو نفس کے افعال کو کرتا ہے اور  
 نفس قلب کے افعال کرتا ہے۔ چنانچہ اسطیث رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے اشارہ فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ وہ یعنی نفس  
 مجبور یا نلے آئے۔ جاننا چاہیے کہ جو ارواح ابدان  
 کے متعلق ہیں انکا برزخ اسبے اور ان ارواح کا برزخ او  
 ہے۔ کہ جو غیر بدن سے متعلق ہیں۔ اور دوسرے کائنات پہلے کے  
 کثیف سہل تر ہے۔ کیونکہ برزخوں کا تفاوت کماسب کے تفاوت  
 سے ہے۔ پس کماسب کے تعدد سے ہر ارج بھی متعدد ہونگے  
 بخلاف ان ارواح کے برزخ کے کہ جو بدن سے متعلق نہیں  
 ہیں۔ کیونکہ انکے نسبت برزخ ہے۔ مرحلہ ترقی و آل تعینات کیانہ  
 میں سے تعین ثانی حضرت مثال ہے اور اصطلاح شرع میں

کہ وہ نہ کہتے ہیں۔ اور وہ اشارہ صحیحہ کو کے حال میں حملے نزول کے قبل نہیں کرتا ہے۔

تعیینات میں سے عالم مثال بھی ہے۔



وَأَمَّا قَالُوا إِنَّ بَرزخ لَانَّ وَاسْطَةَ بَيْنِ  
الْأَعْلَى وَهُوَ عَالَمُ الْأَرْوَاحِ وَبَيْنِ الْأَسْفَلِ  
وَهُوَ عَالَمُ الْأَشْبَاحِ وَهُوَ عَالَمُ دُوحَانِي مَنْ  
جَوْهَرِ نُورَانِي تَشْبِهُ بِالْجَوْهَرِ الْجَسْمَانِي فِي  
قَبُولِ بَعْضِ الْأَعْرَاضِ وَبِالْجَوْهَرِ الْمَجْرَدِ الْعَقْلِ  
فِي كَوْنِهِ نُورَانِيًا وَهُوَ خِيَالٌ مُتَّصِلٌ وَمُنْفَصِلٌ  
فَالْمُتَّصِلُ مَا يَرَى فِي الْمَنَامِ بِالْقُوَى الدَّاعِيَةِ  
مِنَ الصُّوَرِ وَالْأَشْكَالِ وَالْأَلْوَانِ وَالْأَضْوَاءِ  
فَإِنَّ الْكَيْتَ وَالْكَيفِيَّةَ وَسَائِرَ الْأَعْرَاضِ  
أَكْتَسَابَ مِنَ الْأَسْفَلِ وَفَقْدَانِ الْمَوَادِّ  
وَتَجَرُّهُمَا أَلْتَسَابَ مِنَ الْأَعْلَى وَالْمُنْفَصِلُ  
مَا لَا تَعْلُقُ لِبِالْمَتَامَاتِ لَا دَخَلَ فِيهِ لَقْوَى  
الدَّاعِيَةِ فَإِنَّ كُلَّ شَيْءٍ كَانِيًا مَا كَانَ صَوْتُهُ  
فِي هَذِهِ الْحَضْرَةِ وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ بِالْمَثَلِ الْأَعْلَى  
فَلَا طَوْنِيَّةَ وَانْكَرَ الْمُشَاطُونَ وَفِيهَا تَجَسَّدَ  
الْأَرْوَاحُ وَتَوَرَّجَ الْأَجْسَادُ وَشَخْصِيَّةُ الْأَعْمَالِ  
وَالْأَخْلَاقِ وَهَذَا لَمْ يَظْهَرْ الْمَعَانِي لِقَوْلِ  
تَنَاسُّبِهَا وَرُودِيَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
جِبْرِيلَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فِي صُورَةٍ وَحِيدَةٍ  
الْكَلْبِيَّةِ فِي هَذِهِ الْحَضْرَةِ وَكَذَلِكَ رُودِيَةِ  
الْأَوْلِيَاءِ حُضُرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَفِي هَذِهِ  
الْحَضْرَةِ الْعَكَاسُ الصُّورِي فِي الْمَرَاةِ وَمِنْ هَذَا  
الْمُشَاهَدَةِ شَخْصٍ وَاحِدٍ فِي صُورٍ كَثْرَةٍ لَطِيفَةٍ  
رَقِيبَةٍ أَلَيْسِيَّةٍ وَمُهَيْبَةٍ وَعَظِيمَةٍ وَخَصِيذَةٍ  
وَالظُّهُورُ عَلَى أَحَدٍ الْإِخْتِفَاءُ عَنْ أَحَدٍ مِنْ

اور عالم مثال کو جو برزخ کہتے ہیں۔ اوسکی وجہ یہ ہے کہ یہ  
عالم اعلیٰ یعنی عالم ارفع اور عالم اسفل یعنی عالم اشباح میں  
واسطہ ہے۔ اور عالم مثال ایک عالم روحانی ہے جو ہر نورا  
سے کہ جو بعض اعراض کے قبیل کرنے میں وہ جو ہر جسمانی کے  
مشابہ ہے۔ اور نورانی ہونے میں جو ہر مجرد عقلی کے مشابہ  
ہے۔ اور وہ ایک خیال ہے متصل بھی ہے اور منفصل  
بھی متصل تو وہ ہے کہ جو خواب قوی دماغیہ سے دکھائی  
دیتا ہے۔ جیسے صورتیں اور شکلیں۔ اور الحان اور شنیز  
کیونکہ کیت اور کیفیت اور تمام اعراض عالم اسفل سے اکٹ  
کئے گئے ہیں۔ اور مادہ کا نہ ہونا اور تجریدیہ عالم اعلیٰ سے  
اکتساب کیا گیا ہے۔ اور منفصل وہ ہے کہ اسکو خواب اور  
سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ اور قوی دماغیہ کو ادکس کوئی دفعہ  
نہیں ہے۔ کیونکہ اس عالم میں ہر شے کی خواہ کوئی شے  
ایک صورت ہے۔ اور مثل افلاطونیہ سے یہی عالم مثال  
صورتیں مراد ہیں۔ اور مشائین نے اس عالم کا انکار  
کیا اور ا۔ ورا کا جسم ہونا اور اجسام کا ذی روح ہونا اور اعمال  
اخلاق کا شخص ہونا بھی اسی عالم میں ہیں اور اسی عالم میں معانی  
صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں کہ وہ انکے مناسب ہیں اور یہ  
صلی اللہ علیہ وسلم کا جبریل علیہ السلام کو وہی کبھی کی صورتیں  
اسی عالم میں واقع ہوا ہے۔ اور اسطرح اولیاء کا خضر علیہ السلام  
کو دیکھنا بھی اسی عالم میں ہے۔ اور صورتوں کا عالم میں منعکس  
اور ایک شخص کو بہت سی صورتوں لطیفہ قبیحہ انیسہ و ہند  
وغیرہ و حقیقہ میں دیکھنا بھی اسی مقام میں ہے اور  
طرح ایک پر ایک شے ظاہر ہونا اور دوسرے سے  
شے کا مخفی رہنا بھی اسی عالم میں ہے۔



منها ينسلك اليك عن ابدانهم وبالحكمة  
 هذه الحضرة واسطة وصول الفيض من  
 الارواح الى الاجسام فان المجرىات <sup>طريقا</sup> لبيان  
 والجسمانيات التركيبا متبائنان <sup>في</sup> <sup>البيان</sup> <sup>فصل</sup>  
 دل التعيين الثالث من التعيينات البينات  
 حضرة الشهادۃ والاجسام والخمس التي قبل  
 الاشارة الحسية منها ما لا يقبل الكون و  
 الفساد كالعرش والكرسي فان مقعرا <sup>لا</sup> ولي  
 ومحدب الثاني سقف الجنة وبساطها  
 فلا يزالان بحيطانهما وهما طبعيان لا  
 العنصران عند اهل الكشف ومنها ما  
 يقبلهما كالسموات السبع والثوابت النيرة  
 والارضى وكانيات الجو فانها عنصريات سوء  
 كانت بسيطة كالعناصر والرعد والبرق و  
 السحاب او مركبة كالمعاون والنباتات والحيوان  
 وكل ملك فلكوت هو وحده اطلاق عليها  
 الا لبعض من الخواص اشرف الاجسام بدن  
 الانسان الكامل فانه العالم الصغير فافيه  
 منا لكل فاسرائي في هذه العالم وشرح  
 لا يطيق هذا الكراس بل قالوا هو العالم  
 الكبير لا حتوانا على المراتب الوجوبية والامكانات  
 في الصورة الواحدة فانه بامكانية جسد  
 مسوي وبرجوبية عاددا شرح فجاء انسانا  
 كاملا كما ان العالم قبل خلقه آدم كان  
 جسدا مسوي وبه صادقا وهذه الحضرة

اور ابدال جو اپنے بدلائل سے علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ وہ بھی  
 اسی عالم میں ہوتے ہیں۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ عالم اسرار  
 سے اجسام کی طرف وصول فیض کا واسطہ ہے۔ اور بلا واسطہ  
 فیض اس وجہ سے نہیں ہو سکتا۔ کہ مجردات اپنی بساطت  
 کی وجہ سے اور جسمانیات اپنی ترکیب کی وجہ سے متبائنان  
 ہیں۔ مرحلہ چوتھ سوال تعینات کیا نیہ میں سے علم شہادۃ  
 واجسام جس بھی ہے۔ کہ جو اشارہ حسیہ کو قبول کرتا ہے۔ اور  
 اس عالم میں سے بعض تودہ ہیں۔ کہ جو کون اور فساد کو  
 قبول نہیں کرتے۔ جیسے کہ عرش اور کرسی پس عرش مقعر  
 جنت کی چہت ہے۔ اور کرسی کا محدب جنت کا بچھونا ہے  
 پس عرش و کرسی جنت کا احاطہ کئے ہوئے رہتے ہیں۔ اور  
 عرش و کرسی اہل کشف کے نزدیک طبعی ہیں غفیری نہیں ہیں  
 اور اس عالم میں بعض وہ اشیا ہیں۔ کہ جو کون و فساد کو  
 قبول کرتی ہیں۔ جیسے کہ سات آسمان اور ثوابت اور  
 سیارہ اور زمینیں اور کائنات جو کیونکہ یہ سب غفیری ہیں  
 خواہ تودہ بسیط ہوں جیسے عناصر ہیں۔ اور رعد اور برق اور  
 سحاب ہیں۔ یا مرکب ہوں جیسے کہ معاون اور نباتات اور حیوان  
 ہیں اور ہر ملک کا ایک ملکوت ہے کہ وہ اس کے رصع ہے اور اس پر  
 کسی کو سولے بعض خواص کے اطلاق نہیں ہے۔ اور اجسام  
 انسان کامل کا بدن ہے۔ کیونکہ وہ عالم صغیر ہے کہ جو شے  
 ان عوام میں ہے ہر ایک کی مثال اس میں ہے۔ اور شرح اس کی  
 ان ادراک میں نہیں آسکتی۔ بلکہ صوفیہ نے کہا ہے۔ کہ انسان  
 بسبب اپنے مراتب وجوبہ و امکانیہ پر صورتہ فاصدانہ میں شامل  
 ہونے کے عالم کبیر ہے۔ پس گویا کہ وہ بسبب اپنی امکانیت کے  
 ایک اچھا خاصہ جسم ہے۔ اور بسبب اپنی وجوبیت کے فی الواقع

عالم شہادۃ اور عالم شہادۃ کی تفصیل

چہ ہیں انسان کامل ہو گیا۔ جیسا کہ عالم قبل آدم کے پتہ الہی کے جسد کامل تھا۔ اور آدم علیہ السلام سے نام ہو گیا اور یہ عالم



اتم للظاہر فان ما كان مدكاً بالاجمال  
 في المراتب العالية والحضرة والمتقدمة  
 مدكاً للهنا بالتفصيل فعلم ان عالم  
 الارواح اتم ظهوراً من عالم المعاني الى  
 التعيين الثاني والمثال اتم ظهوراً من  
 الارواح والاجسام اتم ظهوراً من المثال  
 كيف وتلو اللاتعيين ينبغ ان يكون اكثر  
 اجمالاً من الكل ثم فقم قالا على اكثر اجساماً  
 من الاسفل والاسفل اكثر تفصيلاً  
 الاعلى وكذلك مدارج الصعود لصاحب  
 السلوك فانه بدع الكثرة حتى يغيب في المجد  
 الصفة فهو المستوفى لبسار الملكات من  
 الادراكات في المراتب العالية ولا يكون  
 تقييدها بالكس فالتعاجل عن ادراكات  
 خواص ساير العوالم فهو الذي تمت فيه  
 احكام الكثرة وقد كانت منهية في مقام  
 الجمع المصنوع بالقهر الاحد فاقض البسط  
 مراتب الظهور بحسب استعداد انزاحي  
 جاء الانسان الكامل فاته البسط لهما  
 فهو جامع لوتبستي الجمع والتفريق محيط  
 لما في خوانه الوجود ليدرك فيه جمعا مسا  
 كل متفرقا بما يحا فالحقايق الالهية والآ  
 ما جمعها محاط حضرة الانسان

الطاف القدس و ترجمہ اردو از حضرت مولانا شاہ ولی اللہ محدث

محدث دہلوی رح اصل تصوف میں بنیاد کی سبب فی کی اصطلاحیں اور

مطالعہ سند کی پوری کیفیت قیمت ۷۸۰

یعنی عالم انسان سب مظاہر اتم ہے کیونکہ جو شئی مراتب  
 عالیہ اور حضرت مقدمہ میں اجمالاً ادراک کے جاتے ہے  
 وہ یہاں تفصیلاً ادراک کے جاتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ  
 عالم ادراج عالم معانی یعنی تعین ثانی سے ظہور کے اعتبار  
 سے اتم ہے۔ اور عالم مثال عالم ادراج سے ظہور کے اعتبار  
 سے اتم ہے۔ اور اجسام مثال سے ظہور کے اعتبار سے اتم  
 ہے۔ اور یہ تفصیل کیسے نہ ہوگی کیونکہ لاتعین کا تابع اجمال  
 میں سب سے زیادہ ہوتا ہے۔ اور اسبطرح جب قدر تعین  
 بڑھتا جاوے گا۔ اجمال کم ہوتا جاوے گا۔ پس اعلیٰ اجمال میں غفل  
 سے زیادہ ہے۔ اور اسفل تفصیل میں اعلیٰ سے زیادہ ہے  
 اور اسبطرح صاحب سلوک کے لئے مدارج صعود کے ہیں  
 کیونکہ وہ کثرت چھوڑتا ہے۔ اور وحدت خالصہ میں غائب  
 ہوتا ہے۔ پس مراتب عالیہ میں جب درجہ ادراکات کے ملکات  
 ہیں۔ سب کو پوری طور سے حاصل کرتا ہے۔ اور انسان کا  
 حسن ظاہری سے جو تعلق ہے یہ تعلق مراتب عالیہ کے ادراک  
 سے مانع نہیں ہے۔ پس انسان ایسی شے ہے کہ اس میں احکام  
 کثرت کے تام ہوتے ہیں۔ اور وہ احکام کثرت کے جمع معنی  
 کے مقام میں قہر احدی کے سبب محقق ہے۔ پس بطنے چاہا  
 کہ مراتب ظہور موافق ان کے استعدادات کے ظاہر ہوں چنانچہ  
 ایسا ہی ہوا حتیٰ کہ انسان کامل بن گیا۔ پس وہ مرتبہ جمع اور  
 تفریق دونوں کو جامع ہے۔ اور جو شے خزانہ وجود  
 میں ہے اسکا احاطہ کرنا لاتا کہ وہ ایسے مجموعہ کو ادراک  
 کرے۔ کہ جو پارہ پارہ متفرق تھا۔ پس انسان کامل  
 حقایق الہیہ اور حقائق کیا نہ محیط ہے۔



الکامل فالعالم الکبیر ان علی مراتب  
النبات الوجود فلیس له وحدة الذات مثل  
الانسان الكامل فذراة کوران حضرت  
الوجود فی الاحدیة الحقیقیة والجمعیة  
المنذجة فیها فلا واسطة بین الحق تعالیٰ  
والانسان الكامل وکذا لولا لما خلقت  
الا فلا فانه صلا الله علیه وسلم اکمل الکمل  
بلتفق اهل المکشف فهو خلیفة الخضره  
رب العالمین علی التحقیق للعدالة الكاملة  
له بخلاف سائر البییین فان فیهم الغالبیة  
والغلوبیة **مرحل** هل الحقیقة الواحد  
المطلقة فیها الوجوب والامکان سیان  
فاذا تقید بالا دل صادراً بالاً والراً واذا  
تقیدت بالتانی صادراً عبداً او مالوفاً فربها  
فی مرتبهما امتصان باوصاف ذاتیة فخصو  
لا یعدی الی الاخر ومتصان باوصاف عرضیة  
مکتسبة من الاخر ویبغی ان براعی حقوق  
کل من الاوصاف فی محالهما فالواجب غنی  
بالذات عن الكل المکن فقیر بالذات الی  
الکل ای ذاته وصفاته وهذا اجل المراتب  
فی العبد المکن فان موطن العبد العلم ومن  
بینه لا تسمع الا عیان فاستتمت راتجة الوجود  
فاول ارتفاعه انعاکش الوجود العلی من  
حضرة الواجب ثم الضیغ بالاوصاف المستفیة  
له فی العین ومن ثم قال النبی علیه الصلوة

پس عالم کبیر تو اگرچہ وجود متفرق پر شامل اور جڑی  
ہے۔ لیکن اسکے لئے کوئی اور شے وحدۃ ذات مثل انسان  
کامل کے نہیں ہے۔ پس اسکے مثال احدیۃ حقیقہ میں اور  
جمعیت میں کہ جو اس میں مندرج ہے۔ حضرت وجود کی ہی  
ہے۔ پس حق سبحانہ تعالیٰ اور انسان کامل میں کوئی واسطہ  
نہیں ہے۔ اور دلیل کے لئے چٹکوں و لوہک لما خلقت لانفا  
کافی ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم باتفاق اہل کشف  
کے اکمل کاملین ہیں۔ پس بسبب عدالت کالمہ کے آپ  
ای رب العالمین کے خلیفہ ہیں۔ بخلاف اور انبیاء کہ ان میں  
غالبیت اور مغلوبیت ہے۔ مرحلہ پنجمیوں کی حقیقت واحد  
مطلق میں وجوب اور امکان برابر ہیں۔ پس جب وجوب  
کے ساتھ ساتھ مقید ہو تو وہ رب اور مالہ ہو جاتی ہے  
اور جب امکان کیساتھ مقید ہو عابد اور مالہ ہو جاتی ہے  
پس وہ دولوں یعنی واجب اور ممکن اپنے مرتبہ میں ایسے  
اوصاف ذاتیہ مخصوصہ کیساتھ متصف ہیں۔ کہ وہ اوصاف  
دوسرے کی طرف متعدی نہیں ہوتے اور نیز ایسے اوصاف  
عرضیہ کیساتھ متصف ہیں کہ جو دوسرے سے اکتساب کئے  
گئے ہیں۔ اور مناسب یہ ہے کہ دولوں کے محل میں ایک  
وصف حقوق کی رعایت رکھی جاوے پس واجب تو  
سب سے غنی ہے۔ اور ممکن بالذات کل کی طرف فقیر و محتاج  
ہے۔ یعنی ذات اور صفات ممکن کے محتاج اور فقیر ہے اور  
یہ یعنی احتیاج عید ممکن میں سب مرتبوں میں بڑھتا ہے۔ کیونکہ  
مقام عید کا عدم ہے۔ اور اسی وجہ سے قرآن سنا ہو گا کہ  
اعیان نے وجود کی بوتل نہیں سونگی پس اول ارتقاء  
مکن کا یہ ہے کہ اس نے وجود علمی کو حضرت واجب سے حاصل

واجب و ممکن کے دو منفست خصوصہ اور یہاں اس کا کہ ہر ایک واجب اور ممکن میں اس کا ایک

واجب و ممکن کے دو منفست خصوصہ اور یہاں اس کا کہ ہر ایک واجب اور ممکن میں اس کا ایک



والسلام بالیت لب محجل لم یخلق محمد فان  
 مرکزہ العدم من جهة الا مکان فالور  
 لبسته متثرة عن جميع اوصاف العبودية  
 والعبودية تنزلة عن جميع اوصاف  
 الربوبية فالوجه حقيقة وكذلك الرب  
 المقدس عن اوصاف العبودية الـ  
 حقيقة کمال الا الله والمالوہ وليس  
 للعبد رتبة اعلی منها فی العبودية ومن  
 ثم قال ابو یزید حین نزل مرکز العبودية  
 سبحانی واعظم شانی ثم من الصفات  
 الذاتیة الانتقار والغناء فنزل  
 الغیب المطلق الی اوصاف العین  
 المقید ویترقی العین المقید الی  
 اوصاف الغیب المطلق فہنا سفر  
 سفر من الاطلاق الی التقييد سفر  
 من التقييد الی الاطلاق کل لمعنی  
 لا یادی الالب اما سفر الغیب المطلق  
 الی العین المقید فلا ظہار الصفات  
 المستحیة فی الاحدية المطلقة فہذا  
 السفر سفر اللیس اما سفر العین  
 المقید الی الغیب فلا یطان الصفات  
 النفعلة المتاثرة الخاصرة بالصفات  
 الفاعلة الموثرة للتحصل فی الحقيقة  
 الواحدة لیكمل احاطة جميع الصفات

کہ کاش رب محمد محمد کو پیدا نہ کرتے کیونکہ امکان کی حیثیت  
 سے مرکزہ الکا عدم ہے۔ پس ربوبیت تمام اوصاف عبودیت  
 سے منزہ کا نام ہے۔ اور عبودیت تمام اوصاف ربوبیت  
 سے متثرہ ہونے کو کہتے ہیں۔ پس وہ عبد کہ جو اوصاف  
 ربوبیت سے مقدس ہو وہ حقیقتہً مالوہ ہے۔ اور ہاں ہی طرح  
 رب جو اوصاف عبودیت سے مقدس ہے حقیقتہً الہی اور عبد  
 کیلئے کوئی مرتبہ عبودیت میں اس سے زیادہ اعلیٰ نہیں ہے  
 اعدا اس واسطے جب ابو یزید قدس سرہ مرکز عبودیت میں  
 نازل ہوئے ہیں تو فرمایا سبحانی ما اعظم شانی۔ پھر جانا چاہا  
 کہ ان دونوں صفتہ ذاتیہ یعنی انتقار اور غنی سے غیب  
 مطلق عین مقید کے اوصاف تک نزل کرتا ہے۔ پس  
 یہاں دو سفر ہیں ایک سفر اطلاق سے تقید کی طرف اور  
 دوسرا تقید سے اطلاق کی طرف اور ہر سفر ایک ایسے معنی  
 کے لئے کیا جاتا ہے۔ کہ وہ معنی اس سفر ہی سے حاصل  
 ہو سکتے ہیں۔ پس سفر غیب مطلق کا عین مقید تک تو احدیت  
 مطلقہ میں جو صفات پوشیدہ ہیں۔ ان کے اظہار  
 کے لئے ہے۔ پس یہ سفر سفر لیس کا ہے۔ اور سفر  
 عین مقید کا غیب مطلق تک صفات کے پوشیدہ  
 کرنے کے لئے ہے۔ اور وہ صفات وہ ہیں۔ کہ جو منفعلہ  
 متاثرہ حاضریہ ہیں۔ اور ان صفات کے شغل ہیں کہ  
 جو انہیں موثر ہیں۔ اور حقیقتہً واحدہ میں حاصل ہیں  
 اور یہ پوشیدہ کرنا اسوجہ سے ہے تاکہ حق اور  
 خلق کے تاخم صفات کا احاطہ کامل ہو جاوے۔  
 طراز اسیم۔ اس کتاب میں مسائل اختلافیہ جیسے مسئلہ قلین رفع  
 یدین آئین بالجمہر قراۃ فاتحہ خلف امام وغیرہ مسائل کہ متعلق صحاح کی  
 جائز حدیثیں بلکہ نہایت شد و مد سے غیر نقلی دلیلی ہی قیمت دہی







جب کسی اثر کا فائدہ ہوتا ہے یا نقصان پہنچتا ہے تو اسے اس کی علت یا سبب کہتے ہیں۔ مثلاً اگر کسی چیز کی حرکت یا سکون اس کی فطرت یا اس کے ساتھ ملائے ہوئے کسی اور چیز کی فطرت سے پیدا ہوتا ہے تو اسے اس کی فطرتی علت یا سبب کہتے ہیں۔

وعدمہ الیس کذلک بل عدمہ تعللہ تاثیر الغیور  
بالذات اریہ لہ مالہ بالخیار و قال بعض المحققین  
معہ کو اولی کہ ان لا یحتاج عدمہ بعد ذلک  
شئی بمثل الموجد ولا یجاد و غیر ذلک بل علم  
علۃ الوجود کافی عدمہ لان العلم اولی  
لہ لذاتہ لا انتفاء الہ ولو الذاتیتہ وقال السہیس  
فیہ ان العلم ایضا مفتقر الی اعتبار امر خارج  
غایتہ انہ عدم لا وجود فلا یلزم للمکن ولویتہ  
وقد صرح العلامة الشیرازی ان المساواة  
بین الوجود والعدم فی المکن بالنظر الی ذاته  
واما ترجیح الوجود فہل الا بالہ من صرح بترجیح  
الوجود علی الغلہ مخین البقاء تحقق سراجان  
الوجود علی الغلہ وکنہ تحقق ترجیح الوجود علی  
العدم واما معنی التأثير الا بالترجیح انتہی کلامہ فاف  
والوجود بلا ما من مرجح ہر حالہ نہ لظہر ہا  
الاثر انما یكون معنی خفی اعتبار فی الوجود اذ ہر  
مرحبت ہر من غیر اعتبار جہت فیہ الاثر لہ ذلک  
المعنی ہر مرتبہ من ہر اتبہ فاذا الاستند کیونکہ کائن  
الی الوجود علۃ وشرطا و سببا و غیر ذلک لما فیہ  
مستندۃ الی ہر مرتبہ من ہر اتبہ و منها الا لوہیۃ فلیما  
نسبتہا ای الامعاء بستند الا ثامر والمرا تب کلہا  
امور عقلیۃ لا اعیان لہ فاذا اضیہ نظم ہر اثر الی  
ظاہر فہو مضاف الی باطن لہی ودر کہ ادیر علی  
الظاہر فلکل صورۃ معنی موثر فیہا وھی مستخرجہ  
فکل یلین صورۃ مستخرجہ لہا کما واثبوت الاثر

اور عدم غیر حاصل نہیں ہوتا بلکہ عدم تو ب سبب عدم تاثیر غیر  
کے ہے۔ اور جو شے بالذات ہوتی ہے وہ اس شے سے ہوتی  
ہے۔ جو بال غیر ہو۔ بعض محققین نے کہا ہے کہ یہ جو شیخ نے کہا ہے  
کہ جو شے بالذات ہوتی ہے۔ وہ اس شے سے ادلی ہوتی ہے۔  
بال غیر ہے یعنی اس قل کے یہ ہیں۔ کہ اس کا عدم کسی شے کا  
مثلاً موجود اور ایجاد وغیرہ کا محتاج نہیں ہے۔ بلکہ عدم کیلئے  
وجود کی علت کا عدم کافی ہے۔ اور یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ عدم کسی  
ذات کیلئے ادلی ہے کیونکہ اولویت ذاتیہ تو وہاں موجود ہی ہے  
اثر شیخ نے اشارات میں یہ بھی لکھا ہے کہ عدم بھی کسی امر خارج  
کے اعتبار کا محتاج ہے۔ کچھ بھی نہیں تو یہ ہو ہی گا۔ اور سکو کہ  
جائز ہے۔ کہ وہ عدم ہی وجود نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ ممکن  
کسی کی اولویت نہیں ہے۔ اور علامہ شیرازی نے تصریح کی  
ہے کہ ممکن میں وجود اور عدم کے درمیان مساوات اسکے ذات  
کے اعتبار سے ہے۔ البتہ وجود کے مرجح ہونے کیلئے ایسی  
کی ضرورت ہے۔ کہ جو وجود کو عدم پر ترجیح دے پس بقاعد کے  
وقت وجود کا رجحان عدم پر تحقق ہوگا۔ اور اس طرح وجود کا  
ترجیح عدم پر تحقق ہوگا اور تاثیر کے معنی ترجیح ہی ہیں۔ ختم ہوئی  
کلام علامہ شیرازی کی پس معلوم ہوا کہ عدم اور وجود دونوں  
کے مرجح کے سبب سے ہیں۔ ہر حالہ سینئیسوان اثر کا  
ظاہر ہونا ایک ایسے معنی خفی کی وجہ سے ہے۔ کہ وہ معنی وجود  
اعتبار کے گئے ہیں۔ کیونکہ وجود بحیثیت وجود کے بغیر اسکے کہ  
کوئی معنی اس میں اعتبار کے جادیں اور سکو کسی قسم کا اثر نہیں ہے  
پس وہ معنی خفی مراتب وجود میں سے ایک مرتبہ ہے۔ پس جب کہ  
موجود کے موجودیت وجود کی طرف باعتبار علت یا شرط یا سبب  
وغیرہ کے مستند نہ ہو سکے تو وہ موجودیت مراتب وجود میں سے

۱۰۰۰ اس معنی کی مستخر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ ہر ممکن کی صورتہ اپنے معنی کے مستخر ہے۔ اور اثر کا ثبوت

وجود ممکن کسی اثر کو معنی نہیں ہے بلکہ اس کی معنی ہی موجود ہے۔







فی المظاهر المتفرقة صارت الوحدة مقبوسہ  
 بقہر بعض احکام الکثرة فالحق سبحانه فی موطن  
 الوحدة لا یلزم ان لا یوحد بالوحدۃ و فی موطن  
 الکثرة لا یلزم ان لا یوحد بالوحدۃ و فی موطن  
 الی مظهر کلی جامع لموطنین فظہر فی صورۃ  
 الانسان کامل فانه یشمل الوحدة الذاتیۃ  
 و الکثرة الاسمائیۃ و الفعل و الانفعال  
 و التأثير و التأثيرۃ و الظہور و التاثر و الہر  
 لظہور فید بالنسبۃ الی الخیر یلزم المتقابلین فافی  
 اللہ تعالٰی بیعت البطن و فی ہذا التبعین بیعت  
 الظہور و لا فرق بینہما الا بالرب و المرئوب  
**حاصل** علم ان الخصوصية کل مظهر  
 اقتضاء احکام لا یفہم بالتفصیل بالفعل الا فیہما  
 فی التدریج و اما بحسب الاجمال و القوة فہو کل مظهر  
 احکام کل مظهر من ہما یسمع کل شئ فی کل شئ فلا  
 یزید علیہ ان الجامعیۃ لا یختص بکائنات انما  
 بل الجامعیۃ یکمل کل شئ فید کل شئ شاملۃ لکل ذرۃ من  
 الذرات لا ذکینونہ کل شئ فید کل شئ یکمل سوائہ بالحقۃ  
 الواحدۃ اجالا فی الموجودات کلہا و ما خصوصیات  
 المظاهر تفتی احکام مفصلۃ بالفعل فلجامعیۃ التا  
 لخصرۃ الا انسان کامل جامعۃ مفصلۃ بالفعل فہو فی  
 اجال مثل سایر الا کو ان و فی التفصیل اجتمعا و اشتملا  
 فلا یفہم کہ شئ و اعلم ان الصورۃ الکاملۃ الا کونہ  
 انما صرۃ بحسب جمیع ہذا المظاهر لا یفہم فہو  
 من حیث ہی کذلک الا فی مظهر الانسان کامل فہو فی

ہر مظهر کے اندر ایک خصوصیت ہوتی ہے کہ باعتبار ا کے وہ مظهر احکام کو نشانی ہے۔

کہ وہ انسان کامل کے مظهر میں ہر مظهر میں

متفرقہ میں وحدۃ ظاہر ہوتی ہے۔ تو کثرۃ کے احکام سے مخلوب  
 و مقہور ہو جاتی ہے پس حق بھانڈ کے ذات مقام وحدۃ میں وحدۃ  
 سے مددک ہوتی ہے۔ اور مقام کثرۃ میں کثرۃ ہی سے مددک ہوتی  
 ہے۔ ہر کے بعد ذات نے ایک حرکت ارادی۔ ایک مظهر کلی کی طرف  
 کہ کہ جو مقام وحدۃ و کثرۃ دونوں کو جامع ہو چکا پھر انسان کامل  
 کی وحدۃ میں ظہور ہوا کیونکہ انسان کامل وحدۃ ذاتیہ اور کثرۃ  
 اسمائیہ اور فعل اور انفعال اور تاثیر اور تاثر کی شکل میں ظہور انسان  
 کامل میں بہت دونوں جز متقابل کے نام ہو گیا پس جسے لائقین میں ہذا  
 ظہور میں یہ اس تین میں باعث ظہور ہے اور دونوں کے درمیان  
 میں صرف رب اور مرئوب کا فرق ہے۔ **حاصل** او بتالیس  
 جاننا چاہیے کہ ہر مظهر کی خصوصیت کے لئے چند احکام کا اقتضا  
 ہے۔ کہ وہ اقتضایہ بالتفصیل اور بالفعل اسی مظهر میں ظاہر ہوتا  
 ہے۔ اگرچہ وہ اقتضایہ تدریج ہو اور باعتبار اجمال اور قوت  
 کے ہر مظهر میں احکام ہر مظهر کے ہیں۔ اور اس واسطے تو نے سن  
 ہر کار کہ صوفیہ کہتے ہیں۔ کہ ہر شے ہر شے میں ہے۔ پس تیرا  
 ہم نہ جاسے کہ جامعیت انسان کامل کیسے خاص نہیں ہے  
 بلکہ جامعیت تو باعتبار اس مقدمہ کے کہ ہر شے ہر شے میں ہے  
 ہر ذرۃ کو ذرات میں سے شامل ہے۔ کیونکہ ہر شے کی وجودیت  
 ہر شے میں ہے۔ کیونکہ حقیقۃً واحدہ اجالا تمام موجودات میں رہی  
 ہے۔ اور مظاهر کے خصوصیات احکام مفصلہ بالفعل کو مقتضی  
 ہیں پس جامعیت جو حضرت انسان کامل کیلئے ثابت ہے بالفعل  
 جامعیت مفصلہ ہے پس وہ اجمال میں شمل تمام اکوان کے ہے  
 اور تفصیل میں تمام اکوان کو جامع ترا و شامل ہے۔ پس کوئی  
 شے اس کے شریک نہیں ہے۔ جاننا چاہیے۔ کہ صورۃ کاملہ الہیہ  
 کو باعتبار ان تمام مظاهر کے ظاہر ہے۔ انکا ظہور اس حیثیت



۱۔ العالم الکبیر الواحد بالموضوع وبالمرتبة والقدرة  
 ۲۔ اجتماعية المناقشة مثل الانسان الكامل المتالف  
 من النفس الجسدية والقوى الحساسة والبدن  
 ۳۔ المادى وقد مرتب من هذا الكون من حلال  
 حقيقة الانسان الكامل المرشد في الدنيا والعلم  
 بالذات والصفات والماهييات والاعتقادات  
 علماء اجمالية لا سيما في التفصيل فيه كما هو شأن  
 المتعین الاول وتوجه في هذا العلوم مفصلة  
 لا سيما في اجمال فيه كما هو في شأن المتعین الثاني  
 وتوجد فيها مرتبة الاسرار وروح ومرتبة المثال و  
 مرتبة الشهادة كما هو شأن هذه الاسرار المتفاوتة  
 فقد اجتمعت فيها المراتب المتفاوتة في المرتبة  
 الخمس مع معنى آخر هو الاحدية الجسمية الحقيقة  
 الكمالية فقد انطوت على كل ما انطوت عليه القوى  
 الكاملة الالهية الظاهرة لا بحسب هذا المراتب  
 الخمس فالعالم وزان الطوى على ما في المظاهر  
 الخمس لكن فقد صورته الجسمية الكمالية فالعالم  
 وزان كبريسط الاصول في الفروع لكن صغر  
 بفقدان الاحدية الجسمية الحقيقة الكمالية فالعالم  
 حرمي ان بق له العالم الصغير والانسان العالم  
 الكبير فالانسان الكونين اعظم مرتبة في غير الانسان  
 الكامل وان خليفة الله تعالى هو حلاله سائق قال  
 الله سبحانه وفضلنا على كثير من خلقنا تفضيلا وهذا  
 يقتضى ان يكون مفضل على الاكثر دون الكل  
 فتق الاكثر قد لحي معنى الكل قال الحسن

عالم کبیر کو کہ جبکہ موضوع اور مرتبہ اور قدرت  
 مثل انسان کامل کے کہ جو نفس مجرود اور قوی حساسہ اور بدن  
 ادی سے مرکب نہیں کہا جاسکتا۔ اور اس مقام کی تقریر کیقدر  
 پیے بھی گذر چکی ہے۔ **مرحلہ چالیسواں** انسان کامل  
 کی حقیقت میں ذات اور صفات اور ماہیات اور تعینات کا  
 علم اجمالی پایا جاتا ہے۔ علم تفصیلی کا ادبیں نشان نہیں ہے  
 اور یہی نشان تعین اول کے ہیں۔ اور یہ علوم ادبیں تفصیلی بھی  
 پائے جاتے ہیں کہ ادبیں نشان اجمال کا نہیں اور یہی نشان  
 تعین ثانی کی ہے۔ اور انسان کامل کی حقیقت میں مرتبہ اول  
 کا اور مرتبہ مثال کا اور مرتبہ شہادۃ کا یہی پایا جاتا ہے۔ پس  
 حقیقت انسان کامل میں جو مراتب خمس میں معانی مخدوم ہیں  
 سب جمع ہیں۔ اور انکے سوا ایک اور معنی ہیں۔ اور یہ احدیہ  
 جمعیہ حقیقیہ ہے۔ پس انسان کامل کے حقیقہ ہر اس شے پر  
 شامل ہے۔ کہ جس پر صورۃ کاملہ الیہ کہ جو ان مراتب خمس کے  
 اعتبار سے ظاہر ہے۔ شامل ہے پس عالم اگرچہ ان اشارہ کو شامل  
 ہے کہ جو مظاہر خمس میں ہیں۔ لیکن جمیعہ کمالیہ کی صورۃ ادبیں  
 نہیں۔ پس عالم اگرچہ اس اعتبار سے تو بڑا ہے۔ کہ ادبیں اصول  
 کے فرض کا بطل کیا گیا ہے لیکن اس اعتبار سے چھوٹا ہے کہ  
 ادبیں احدیہ جمعیہ حقیقیہ کی یہ مفقود ہے۔ پس اسکو عالم صغیر  
 کہنا لائق ہے۔ اور انسان عالم کو عالم کبیر کہنا لائق ہے پس  
 دونوں جہان میں انسان کے سوا کوئی شے مرتبہ میں بڑی نہیں  
 ہے۔ اور انسان ہی اللہ کا برحق خلیفہ ہے۔ سوال اللہ  
 تعالیٰ نے فرمایا ہے وفضلنا علی كثير من خلقنا تفضيلا۔  
 یعنی ہم نے انسان کو اکثر مخلوق پر فضیلت دی ہے اس سے معلوم ہوتا  
 ہے کہ انسان اکثر مخلوق سے افضل ہے اور کل سے افضل نہیں

ان تمام نظام ظاہر کا حقیقہ ہے اور تمام علوم کا اصل ہے

(جو ان تمام نظام ظاہر کا حقیقہ ہے اور تمام علوم کا اصل ہے)



صاحب الملامك قوله تعالى واكثرهم كاذبون  
اي اكثرهم قال صاحب الكشف في قوله وايتهج اكثرهم  
اكثرنا الملامك اكثر الجميع قال المجتبه عليه السلام  
المؤمن اكرم عند الله من الملائكة  
وهذا الاثر هو عجبولون عليه الطاعة فظهير عقل  
بلا شبهة وفي البهايم شهوة لا عقل وفي الادمي  
كل اخصا فمن غلب عقله شهوة فهو اكرم من الملائكة  
ومن غلبت شهوة عقله فهو اشر من البهايم  
انه خلق الكل لهم وحلقهم لانفسهم كذا في الملامك  
لكن ذكر بعض المحققين اننا اكرم بين من الملائكة  
الا على مستانه من هذا الحكم ففاضله على من اكرم  
وفي التبصرة للشيخ صدر الملة ينوي قدس سرى  
ان شيخنا اكرم كبري الفتيان اكرم ان سال المصنف  
صلى الله عليه وسلم في الملامك ان الناس مختلفون  
في تفضيل الملائكة على البشر واتفق اهل السنة  
على ان خواص البشر افضل من خواص الملائكة  
وخواص الملائكة افضل من عوام البشر وخواص  
البشر افضل من عوام الملائكة اما الحق عند  
ياسر رسول الله قال عليه الصلوة والسلام الملائكة  
افضل من البشر فان سئلت ما الاليل على ذلك  
فما اقول فاشتر الى ان قد علمتم اني افضل انتم  
وقد صحح عندكم وثبت وهو صحيح اني قلت عن الله  
انه قال من ذكرني في نفسه فقد ذكرني في نفسي  
ومن ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منه  
وكم ذكر الله تعالى ذكره في ملاء فاني سمع

تفسیر مبارک دے دے نے فرمایا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے جو یہ فرمایا  
ہے۔ اکثر ہم کا دلون یعنی اکثر ادین جھوٹے ہیں۔ اس آیت  
میں مراد یہ ہے۔ کہ سب جھوٹے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا  
ہے۔ ما یبع اکثر اہم الا طائیفی اکثر دین سے وہم ہی کا اتباع کر  
ہیں۔ اس آیت کی تفسیر میں صاحب نشان نے لکھا ہے کہ اکثر  
سے مراد اس آیت میں جمیع ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
فرمایا ہے کہ مومن منہ اللہ کے نزدیک ملائکہ سے افضل ہے  
اور وجہ اس افضلیت کے یہ ہے کہ ملائکہ تو طاعت ہی پر مجبور  
و مخلوق ہوئے ہیں۔ پس ادین عقل ہی ہے۔ شہوت نہیں ہے اور  
بجائے میں شہوت ہے عقل نہیں ہے۔ اور آدمی میں وہ دونوں  
میں عقل بھی ہے۔ شہوت بھی ہے۔ پس جبکہ عقل شہوت پر غالب  
آگئی وہ ملائکہ سے افضل ہے۔ اور جبکہ شہوت عقل پر غالب  
آگئی وہ پیام سے بدتر ہے۔ اور دوسری وجہ افضلیت کی  
یہ ہے۔ کہ اللہ نے ہر شے کو ان کیلئے پیدا کیا ہے۔ اور انسان  
کو اپنے لئے پیدا کیا ہے۔ ایسا ہی مارک میں لیکن بعض تحقیق  
نے ذکر کیا ہے۔ کہ طار اعطی کے مقر میں اس حکم سے مستثنیٰ ہے  
وہ ان انسانوں سے افضل ہیں جو طار اعطی کے مقر میں  
سوا ہیں۔ اور شیخ صدر ملت قدس سرہ کے تبصرہ میں ہے کہ شیخ  
الکبیر نے فسخ کی میں لکھا ہے کہ میں نے بنی صلی اللہ علیہ وسلم سے خواجہ  
میں پوچھا کہ لوگ بشر ہونگے کہ ملائکہ کو فضیلت دینے میں اختلاف کر  
ہیں۔ اور اہل سنت اس پر متفق ہیں کہ خواص بشر خواص ملائکہ  
افضل ہیں۔ اور خواص ملائکہ خواص بشر سے افضل ہیں۔ اور خواص  
بشر خواص ملائکہ سے افضل ہیں۔ یا رسول اللہ آپ کے نزدیک  
حق کیا ہے حضور نے فرمایا کہ ملائکہ بشر سے افضل ہیں۔ میں نے  
عرض کیا کہ اگر مجھے اس پر کوئی دلیل طلب کرے تو میں کیا کہوں گا

پہاں معصومہ سے شفا دے کر فرمایا کہ یہ تو تم جانتے ہی ہو کہ میں افضل البشر ہوں اور تمہارے نزدیک جو بھی ثابت ہو گیا ہے کس طرح حقیقتاً یہ کھٹکے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے پاس یہ جو قصہ لکھا ہے وہ تمہاری اسکو نہیں



فذلک فی ما ہو خیر من ذلک الملاءم الذی انما فیہم  
 فامسئلت تشعیر وری بہندہ المسئلۃ انتہی کریم  
 اعلم بصوت بما فیہ ان المقصد فضل افراد الملائکہ  
 علی افراد الانسان وقد سبق الدلیل بانباتہ  
 ہو لا یشیت المدعی ان فایتمہ فالیوم عند فضل ملائکہ  
 علی الملاءم و ہوا یجدی فضل افراد انما یجوز انما  
 یكون الملاءم الذی فیہ الرسول علیہ السلام  
 مشرورون ثوابا و الملاءم الذی عندہ قتلہ خمس و  
 عشر و ثوابا لا یجوز ان یكون مشرورون ثوابا الذی  
 لہ فی علیہ السلام و العشرۃ الباقیۃ من الثوابات  
 باقیۃ من ہذا الملاءم و لا فہذا الملاءم الخیر کل  
 واحد ثواب و ہذا فضل الجماعۃ علی الجماعۃ مسلم  
 و لا یم بہ المقصود بل لا بد فیہ دایر علی فضل کل  
 فرد من الملاءم الا علی علی کل فرد من ہذا الملاءم  
 الذی فیہ لہ علیہ السلام حتی یثبت فضل کل فرد  
 من الملاءم الا علی من الملائکہ علی ذات الیہ علی  
 اللہ علیہ وسلم فیلزم فضل افراد الملائکہ علی  
 جمیع افراد البشر و لا علم انہ قد اتفق اهل السنۃ  
 و الجماعۃ فاطبۃ علی ان محمد اس رسول اللہ افضل  
 من جمیع المخلوقات ثم ظہر باہل ابدع و لا کما ہوا  
 المخلوق و الملاءم من الملائکہ فی ہذا المقام  
 اکثریۃ ثوابا عند اللہ لا افضلیۃ الملاءم کالتوکل  
 الناس و الطیب و اکثریۃ الثواب جزاء العمل و  
 کمالہ الجنة و کون الملائکہ ثوابون یجوز انہ العمل  
 الجنة محل اختلاف حتی قالوا اهل الجنة ثوابا

مردود و سبیل میں

مردود و سبیل میں



۱۰۱ انسان ۲ وجہ ۱۰۱ ان یق المراد بکافضلیتہ الشرفۃ  
 الذاتیۃ و زیادۃ ۲ المناسبتۃ بالمبدء ۲ تعالیٰ والمراد  
 بالافضلیتۃ ۲ اعم من ۲ الاطلاقین سوءا کان یحیی  
 ۲ کثریتۃ ۲ الثواب ۲ و کثریتۃ ۲ الثواب بالمبدء ۲ و  
 ۲ علم ۲ ان جمہور الاشاعریۃ علی ۲ ان خواص ۲ البشر  
 ۲ عنی ۲ انبیاء من ۲ الانس ۲ افضل المطلق من ۲ الملائکۃ لمطلقا  
 کانت علویۃ ۲ و سفلیۃ ۲ القاضی ۲ ابو بکر ۲ بالقرآن و  
 ۲ ابو عبد ۲ اللہ ۲ الخلیفۃ ۲ و الاستاد ۲ ابو اسحق ۲ الاسفہار  
 ۲ ابو عبد ۲ اللہ ۲ المحکم ۲ و المحکم ۲ و المصلی ۲ میوت  
 ۲ و المصلی ۲ لہ کلہم ذہب ۲ الی تفصیل ۲ الملائکیۃ ۲ العلویۃ  
 علی ۲ انبیاء و الانس و ذکر القاضی ۲ عضد الدین  
 فی ۲ المواقف ۲ انہ لا نزاع ۲ ان ۲ الانبیاء من ۲ الانس  
 ۲ افضل من ۲ الملائکۃ سفلیۃ ۲ الاہم صنیۃ ۲ و انما النزاع  
 فی ۲ الملائکۃ ۲ العلویۃ ۲ السماویۃ ۲ وقال السید ۲ السندی  
 شرحہ للمواقف ۲ اکثر اهل الملل  
 علی تفصیل ۲ ان ۲ انبیاء علی ۲ الملک مطلقا ۲ قال الامام  
 فخر الدین ۲ السلازلی فی ۲ التفسیر ۲ البیروتی ۲ العقد ۲ لا  
 جماع علی ۲ ان محمدا ۲ صلی اللہ علیہ و علی ۲ الہ وسلم  
 ۲ افضل من ۲ الملائکیۃ ۲ و الخلاف فی ۲ دونہ ۲ و علم  
 ۲ ان ۲ الانسان ۲ الکامل ۲ عبارة عن جمع جمیع المراتب  
 ۲ الا لہنیۃ ۲ و الکونیۃ ۲ من ۲ العقول ۲ و النفوس ۲ کلیۃ  
 و جزئیۃ ۲ و الطبیعۃ ۲ الی ۲ اخر ۲ التنزیلات ۲ للوجود  
 و یقال ۲ ہذا ۲ المرتبۃ ۲ المرتبۃ ۲ العالیۃ ۲ ایضا ۲ مشاہیر  
 ہذا ۲ المرتبۃ ۲ الکونیۃ ۲ بالمرتبۃ ۲ الا ۲ لہنیۃ ۲ ای  
 ۲ التعین ۲ الشافعی ۲ عنی ۲ الواحد ۲ بیتی ۲ و یقال

۱۰۲ ..... جابر ..... یا تو انسان ہوں گے یا جن ہوں گے  
 ملائکہ نہ ہوں گے ہی و تم ہوں گے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ افضلیت  
 سے مراد شرافت ذاتیہ اور مبدء سے زیادہ مناسبت ہے تو البتہ  
 ہو سکتا ہے۔ اور افضلیت سے مراد ایسے معنی لئے جاویں کہ جو ہر  
 اطلاق سے عام ہوں۔ یعنی خواہ اکثریۃ ثواب ہوں۔ اکثریۃ ثواب  
 مبدء کی ساتھ ہوں۔ جانا چاہیے کہ تمام اشاعر کا اس پر جماع  
 ہے کہ خواص بشر یعنی انبیاء ملائکہ سے مطلقا افضل ہیں خواہ ملائکہ  
 علویہ ہوں یا سفلیہ اند قاضی ابو بکر باقلانی اور ابو عبد اللہ  
 سلیمی اور اساذ ابو احق اسقرانی اور ابو عبد اللہ حاکم اور تمام علماء  
 اسلامین اور تمام معتزلہ اس طرف گئے ہیں۔ کہ ملائکہ علویہ انبیاء  
 پر افضل ہیں۔ قاضی عضد الدین نے مواقف میں لکھا ہے۔ کہ انبیاء  
 ملائکہ سفلیہ ارضیہ سے افضل ہیں۔ نزاع اور کلام صرف ملائکہ علویہ  
 ساویہ میں ہے۔ سید السند نے شرح مواقف میں کہا ہے کہ اکثر  
 اہل مذاہب انبیاء کو ملائکہ پر مطلقا افضل کہتے ہیں امام فخر الدین  
 رازمی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے کہ اس پر اجماع ہو گیا ہے کہ  
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمام ملائکہ سے افضل ہیں۔ اور خلاف  
 اور نزاع اور انبیاء میں ہے۔ جانا چاہیے کہ ان کا کل  
 وہ شخص کہلاتا ہے کہ تمام مراتب الہیہ کو نیچے کو جیسے کہ عقول  
 اور نفوس میں خواہ کلیہ ہوں یا جزئیہ سب کو اور مراتب علیہ  
 کو آخر تنزیلات و جود تک جامع ہو۔ اور اس مرتبہ کو مرتبہ  
 عالیہ بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ مرتبہ کو نیچے مرتبہ الہیہ یعنی نیچے  
 ثانی یعنی واحدیت کے مشابہ ہے۔ اور فیوض الحرمین محمد  
 اردو عبد المجہد حضرت مولانا شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی نے  
 صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مطہر سے اختلافی سبیل مثل مولود و شہ  
 و سند و حدۃ الوجود فقہ اہل فقہ و ائمہ دین کو حل فرما کر افضل کیا  
 ملنے کا پتہ یہ ہے کہ سجادہ نشین کا مقام علی کا مل جل جلی۔



لها العائدية لانها بمرسخ وحامله بين الوجود والعدم  
وقد علم الحق فيها علما بصفات المخلوق تدركه من تمام  
مختصة برأى حضرة الوجود فيضاف اليه تعالى  
كل ما يضاف الى المخلوق من العجب والفضائل  
والمحسنة عن اضافة النفايس الله تعالى بوجوب  
الوجود كذا المرتبة الى الانسان الكامل مرتبة  
ابن ابراهيم بين هذا العالم والحق وقد انصف  
الحق سبحانه في هذه المرتبة علينا بصفات المخلوق  
والمحسنة عن النفايس كذا ان العائدية الى المرتبة  
الاولوية والعائدية الثانية المرتبة الاربعية  
هر حله ۱ علم ان اهل الملل اتفقوا على  
ان الله تعالى صفات ثبوتية منها ما يتوقف عليه  
افعاله ومنها ما لا يتوقف عليه افعاله ۲ ما الحكماء فهم  
نفوا الصفات وتخر لولها بل من شئ وقه من قله  
۳ فلا سفة لا يعبا بهم قالوا في العلم لا شغولة لقوله  
في صل ومن العالم عنه فافاضة الوجود وما يتبعه علم  
ذاتي له تعالى لشمس الضوء لشمس جنت لا شغور  
اياه ولا انفكاك له عنها ولم ينسوا انه يستلزم  
الجهل تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا  
واستعملت طائفة من قبلهم فقالوا هم اسرار  
بلقى العلم المستلزم للتكر في ذاته و  
استعمل الباقون بانه لو علم شئ ليجلم ذاته اذ يعلم  
ان يعلمه والعلم نسبة لا يتصور الا بين اثنين  
ولا ان ينسب في وجوده من الوجود والجواب العلم  
ليس يستلزم صفات ذات نسبة نقصان الطرفان

الكونية لانه كما بانا ہے کہ ہر مرتبہ وحدۃ اور کثرت کے درمیان  
برزخ اور عائن ہے اور اس مرتبہ میں حق نے باعتبار علم کے صفات  
خلق کی ساتھ ظہور کیا ہے۔ اور انکی یہ ہے کہ حضرت وجود  
سے جو مرتبہ حق کا ہے تنزل ہوتا ہے پس اسوقت اللہ تعالیٰ  
کی طرف وہ اشیا و صفات کی جاتی ہیں کہ جو خلق کی طرف مقرر  
ہوتی ہیں جیسے عجب اور نمک وغیرہ انما فیہ اس کے طرف کے  
حال میں اور کی صورت سے بھی صفات کی جاوگی اسطرچہ یہ  
مرتبہ یعنی انسان کامل مرتبہ عائیہ ہے۔ کیونکہ وہ حق اور عالم کے  
درمیان برزخ ہے۔ اور اس مرتبہ میں حق سبحانہ تعالیٰ درجہ  
میں صفات خلق کے ساتھ تعریف ہے۔ لیکن فرق انہی کے پہلے  
عائت مرتبہ ربوبیت کا ہے اور دوسرے عانت مرتبہ ربوبیت  
کا **هر حله ۱** التالیسوا ان جانتا چاہئے کہ نام اہل  
مذہب نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ صفات ثبوتیہ ہیں۔  
بعض صفات تو ایسی ہیں کہ وہ بر باری تعالیٰ کے افعال متوقف  
نہیں ہیں۔ اور حکماء نے صفات کی نفی کی ہے اور حکماء صفات کے بارے  
دوسرے پر تقسم ہیں ایک فرقہ تو فناء غلاسفہ کا ہے۔ کہ جو قابل تخریب  
نہیں۔ وہ تو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو عالم کے وجود اور موجود  
ہونے میں کچھ شعور اور خبر نہیں۔ پس وجود اور لزوم وجود کا عطا کرنا  
یہ استقلال ذاتی ہے جیسا کہ روشنی آفتاب کو لازم ہے۔ کیونکہ اس  
کو ہی کچھ شعور اور علم اس روشنی کا نہیں اور نہ وہ روشنی کو  
منفک ہو سکتی ہے۔ اور وہ اس سے جدا نہیں ہے کہ یہ اس سے  
جبل لازم آتا ہے۔ اور حق تعالیٰ اس سے بہت برتر ہیں لکن وہ نہ  
انکے طرف سے برتر کہیں ہے کہ انہوں نے اس علم کی نفی کی ہے اس کے  
ذات میں تکثر کو تسلیم ہوا اور بعض نے اس نفی علم پر اس طرح۔  
استدلال کیا ہے کہ اگر باری تعالیٰ کسی شے کا علم ہوتا تو تو فی ذات کا



للنسبة التي بينه وبين المعلوم والعالم ولو سلم انه  
نسبت في كنفنا فغاير النظرين باعتبار ما هو عليه انما  
يلزم ان لا يكون عالمنا من بين الا اعتبار من لمقد  
ما على العلم وطائفة من المتأخرين وكثير من القائلين  
قالوا ما يترتب على المخلوق على ثبوت صفة من الصفات  
التي لا يثبت على الذات من يترتب على ذاته تعالى  
من غير اعتبار صفة من الصفات على علم قادر على  
جميع بصير متكلم باعتبار ظهور آثار الحيوة والعلم  
والقدرة والاسرار والسمع والبصر والكلام  
من صفات واحد باعتبار تعلقاتها المختلفة  
لها الحي والعليم الى آخره وليس هناك صفة اصلا  
ولا مذهب ملتبك ان من اقوال الانبياء عليهم السلام  
يشهد بخلاف هذا اقلهم يشهدون بالصفات  
بهم ان الناس في مرجع في الصفات فان السمع  
شاهد النفس طيب منذ من التحقيقات في  
صفاته تكون على بصيرة العلم انه لا شبهة  
ان مفهوم الذات مغاير لمفهوم الصفات فمن  
قال بغير استقامتها اعتبار المفهوم ولا شك انه  
لا ينفك احد ما عن الاخر ومن هنا تری المتكلم  
يقول انما الیسماعیة ولا غیر بالنظرین المنكرين  
فثبتت الذات وصفة نه اید لا علی حقيقة كفا  
یا الحالة القائمة بنا ای العاذية بالتصرف في مادة الصفات  
المحيلة ای شبهة اجزاء المتعدي بدلا لا يتحمل الذات  
التي لو جوب النواحدة ای الاجزاء على ما سبب  
محفوظة في الاقطار حتى يبلغ الى كمال مقدس

صفات کے بارے میں تحقیق زائد

اس نسبت کے لئے ثابت ہوں گی کہ جو عالم اور معلوم کے درمیان ہے  
اور اگر تسلیم ہی کر لیا جائے کہ علم نسبت ہی ہے۔ تو قائل اعتباری  
طرفین میں کافی ہے۔ اور اس جواب پر ایک اعتراض درج ہوتا  
ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ باری تعالیٰ ان  
دونوں اعتباروں کے عالم نہ ہوں کیونکہ یہ دونوں اعتبار علم پر مقدم  
ہیں اور تاخرین کے ایک کردہ اور اکثر قائل نے کہا ہے کہ جو صفات  
زائدہ از ذات میں سے حقوق پر مرتب ہوتی ہے۔ وہ ہی صفت۔  
ذات باری تعالیٰ پر غیر اعتبار کسی صفت کے مرتب ہوتی ہے پس  
حق تعالیٰ کی ذات کا اعتبار ظاہر ہونے آتا اور علم اور قدرت اور لہ  
اور سمع اور بصر اور تکلم کے حی علم قدر سرید سمیع بصر متکلم پس  
ذات واحد کو باعتبار تعلقات مختلفہ کے حی علم و غیرہ کہتے ہیں ورنہ  
کوئی صفت و غیرہ نہیں اور تحقیق یہ وہم نہ ہو کہ انبیاء علیہم السلام کا مذاق  
انکے صفات کی شہادۃ دیتا ہے۔ کیونکہ صفات کو ثابت کرتے ہیں  
نفسی نہیں کرتے **حکم بالیسوان**۔ صفات باری۔  
تعالیٰ کے باب میں علامت انطباق میں واقع ہوتے ہیں پس تو  
خوب سن تاکہ کچھ تحقیقات اس باب میں ہم بیان کر دیں تاکہ بعیرہ  
ماحل ہوجاوے جس جاننا چاہیے کہ اس میں تو کچھ شبہ نہیں کہ  
ذات کا مفہوم مفہوم صفات کے مغاثر ہے پس جو صفات کا باری  
تعالیٰ سے غیر ہونیکا فائل ہے۔ اس نے مفہوم کا اعتبار کیا  
ہے۔ اور اس میں شک نہیں مفہوم صفات اور مفہوم ذات میں سے  
ایک دوسرے سے منفک نہیں۔ اور اس واسطے ممکن دونوں  
اعتباروں کی طرف نظر کر کے کہتے ہیں کہ صفات نہ عین ذات میں نہ  
غیر ذات پس ذات اور صفت زائدہ کو حقیقت ثابت کرتے ہیں جیسے  
دوسری جو چارہ اندر قائم ہیں بشلا فوہ مجلد عازہ جو مادہ مذہب جو  
صرف کرتی ہے۔ یعنی خدا کا ہونے والے کے اجزاء کے ثبوت بدل



والمرلدة التي توجب افضال فضله من الماد  
ليكون مبداء الشخص لبقا الفروع والجاذبة  
للمد والغذاء والمهاضمة للمعدة للتصريف  
التي يحفظ الغذاء الى تمام الفعل والدافع  
للمقل وهذه الدافع الاخير جاذبة للغذاء  
وهي خادمة للنامية والنامية مملوكة فالمولد  
مخدومة القرى هذا مذهب جمهور الاشماع  
غير الى الحسن الاشعري في بعض الصفات  
ابو حامد الغزالي وسائر اهل الكشف يقولون  
في الجميع انها عينها قال يعسوب الموحدين بن عبد  
المومنين على كرم الله وجهه كمال الاخلاص له  
تعلق في الرواية كمال التوحيد نفى الصفات  
عنه يجمع الصفات عين الذات من حيث  
الوجود ليس ثم موجودات متغايرة بالذات الصفات واقول انها  
بنا المختلفة من حيث الوجود والمفهوم بالحقيقة بل هي  
شؤون انتزاعية لذات الواجب الوجود ليس كل واحد في  
علاحد متغايرة للذات هي سر جود الوجود والذات هي عين الذات  
حيث الوجود ومغايرة لها وبعضها البعض من  
حيث المفهوم قال الشيخ في الفتوحات كونها  
حقا عالما قادرا وكن سائر الصفات نسبيا ضافا  
لها لا عيان سرها كذا لما بودي الى نعمتها بالفضل  
اذ الكامل بالسر انك ناقص بالذات عن كماله  
بهم من السر ايد وهو تعلقه الكامل لذاته فالسر ايد  
اي خيانة حقيقية على الذات بحال بالنسب  
والاصناف ليس بحال واما قول القائل لا

بنا المختلفة من حيث الوجود والمفهوم بالحقيقة بل هي شؤون انتزاعية لذات الواجب الوجود ليس كل واحد في علاحد متغايرة للذات هي سر جود الوجود والذات هي عين الذات حيث الوجود ومغايرة لها وبعضها البعض من حيث المفهوم قال الشيخ في الفتوحات كونها حقاً عالم قادراً وكن سائر الصفات نسبياً ضافاً لها لا عيان سرها كذا لما بودي إلى نعمتها بالفضل إذ الكامل بالسر أنك ناقص بالذات عن كماله بهم من السر أيد وهو تعلقه الكامل لذاته فالسر أيد أي خيانة حقيقية على الذات بحال بالنسب والاصناف ليس بحال واما قول القائل لا

اور سر سے قوت تولد یعنی وہ قوت جمود کے فہم کو لگے متعدد  
کرتے تاکہ وہ غلظت بقا و نسل کیلئے جو ہر جہ جادو سے اور چوتھی۔  
قوت جاذبہ جو غذا کی مدد کیلئے ہے اور پنجویں قوت باضمہ جو غذا میں  
تصرف کرتی ہے۔ اور چھٹی قوت اسکرین یعنی وہ قوت جو غذا کو نافرستہ نام  
ہونے تک حفاظت کرتی ہے۔ اور ساتویں قوت جو ثقل کو دفع  
کرتی ہے۔ اور آٹھ قوت دفعہ غازیہ کی خادمہ ہے اور نواں قوت اسکرین کی خادمہ  
ہے۔ اور دسویں قوت کی خادمہ ہے پس بولہ تمام قوت کی خادمہ ہے  
یہ مہربان بعض صفات میں سوا ابوالحسن اشعری کے نام اشعری  
کہا ہے۔ اور ابو حامد غزالی اور تمام اہل کشف تمام صفات کے بعدہ  
میں یہ کہتے ہیں کہ صفات نہیں ذات ہیں۔ یہ یوں موحدين  
ابو یونس علی کرم اللہ وجہہ فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کچھ کمال والا  
ہی ہے۔ اور ایک روایت میں کمال توحید کا لفظ آیا ہے وہ صفات  
کو کباری تعلق سے نفی کیا جادو سے یعنی بحیثیت وجود کے نام صفات  
عین ذات ہیں صفات موجودات متغایرہ اند ذات نہیں ہیں جیسے  
کہ ہماری صفات اور ہمارے قوتی بحیثیت وجود اور مفہوم کے  
حققت متغیر نہیں۔ بلکہ ہمارے صفات ذات واجب الوجود کیلئے حالات  
انتزاعی ہیں کسی صفات کا وجود و عدم علیحدہ مغایرت ذات کے نہیں ہے  
بلکہ وجود ذات کیلئے موجودات ہیں۔ پس صفات بحیثیت وجود کے  
عین ذات ہیں۔ اور باعتبار مفہوم کے مغایرت ذات ہیں۔ اور مبطوح  
آپس میں بھی کبک دوسرے کے مغایرت میں شیخ نے فتوحات میں کہا  
ہے کہ ہمارے تعالیٰ کا ہی عالم قادر ہونا مبطوح تمام صفات یا ہی ذات  
کے نسب اور اضافات ہیں۔ اشیاء مستقل ذلیلہ ذات نہیں ہیں بلکہ  
اگر ذلیلہ ہلہ تریہ لازم آتا ہے کہ ذات نفس کیلئے موصوف ہوں بلکہ  
جو کسی ذیلہ سے کمال حاصل کرتی ہے۔ وہ اپنی ذات سے اس  
کمال سے ناقص ہوتی ہے۔ حالانکہ اللہ تبارک تعالیٰ اپنی ذات سے کمال ہیں



کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم

اللہ تعالیٰ کا علم میں ذات ہے یا غیر ذات

ولہذا غیار لہ کلام فی غایتہ البعد فانه قد دل  
 علی اثبات الشراید وهو الغیر بلا شک الا انہ انکر  
 هذا الاطلاق لا غیر ثم الحکم فی الحد بان قال  
 الغیر ان ہما الی ان یجوز مفارقة احد ہما  
 عن الآخر شرا فانما وجودا وعدم فنفی  
 الغیریۃ بہذا المعنی عن الصفات لیس ہذا بل  
 الغیر بن عند جمیع العلماء انتہی کلامہ قال بعض  
 العلماء الغیریۃ امتیاز شئی عن آخر بحجت یقال  
 ویشار الیہ بالانۃ نیسۃ قال فی شرح الموائف  
 ان صفات الحق تعالیٰ اضافات و الاضافۃ کما  
 یطلق علی النسبۃ المتکثرۃ یطلق علی معوضہا و  
 قال الامام الغزالی لا یمکن لہ تعالیٰ صفۃ  
 نہ کہ علی الذات لا نہ ان کان یقوم وجودہ  
 بتلك الصفۃ حتی یبطل وجودہ بتقدیر عد ہما  
 فقد تعلق ہما و صار ہر کتا من اجزاء لا یتحد  
 الا بمجموعہا و کل ہر کب معلول و ان کان لا یلزم  
 عدمہ من تقدیر عدم تلك الصفۃ فی عرضیۃ  
 فہوہ کالعلم فی الانسان و ذلک محال لان کل عرضی  
 معلول و ح علتہ الکانۃ ذات الواجب کانت  
 الذات فاعلا و قابلا و کونہ قاعلا غیر کونہ قابلا نہ  
 یفعل الا من حیث یقبل و یقبل الا من حیث یفعل  
 فیکون ہر کبانہ کثرۃ بوجہ فاو قد تبین ان الکثرۃ  
 فی ذات الواجب بوجہ من الوجوہ مح فاندہ سبحانہ  
 و احد من کل وجہ و ان کانت غیر الواجب فیطلانہ  
 بدہی **مخلص** قال بعض العلماء ان علم

کہ صفات نہ ذات ہیں۔ اندہ مصفات ذات کے غیر ہیں تو یہ کلام  
 نہایت بعید ہی کہنہ کہ یہ کلام زاید کا اثبات کر رہی ہے۔ اندہ وہ زاید  
 بلا شک غیر ہے۔ مگر اس پر صرف غیر کے اطلاق کرنے کا اس قابل نے  
 انکار کیا ہی اس کے بعد غیر کی تعریف میں محکم کہلے چنانچہ غیر کی تعریف  
 اس طرح کی ہے کہ غیر ترین نہ دوشی ہیں کہ ایک کی مفاد نہ دوسرے  
 سے نہ باعتبار زمانہ کے اور نہ باعتبار مکان کے اور نہ باعتبار وجوہ  
 کے اور نہ باعتبار عدم کے ہونے کے پس اس معنی کہ صفات سے غیرت کی  
 نفی کی ہے۔ اور نام علماء کے نزدیک یہ تعریف غیرت کی نہیں ختم ہوا  
 کلام کی قائل کی۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ غیرت ایک شے کے  
 دوسری شے سے اس طرح ممتاز ہونے کو کہتے ہیں کہ انکو دو کہا جائے  
 شرح سواقف میں کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے صفات اضافات ہیں  
 اور اضافہ صیبا کہ نسبت متکررہ کہ کچھ ہیں۔ اس طرح اسی نسبت متکررہ  
 کے معروض کو بھی کہتے ہیں۔ اور انہم غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا  
 کہ جتنے اضافے کیلئے کوئی صفۃ ذات ذات نہیں ہے کیونکہ اگر صفۃ  
 زاید از ذات مانی جارے تو نہ تو وجود باری تعالیٰ کا اس صفۃ  
 سے متقوم ہوگا حتیٰ کہ اگر اس صفۃ کا عدم فرض کیا جارے تو اس  
 وجود باطل ہو جائے تو اس صورت میں تو باری تعالیٰ بجزانہ  
 مرکب ہونگے ذات بغیر ان اجزاء کے نام نہ ہوگی۔ اور ہر مرکب  
 معلول ہوتا ہے۔ اور اگر اس صفۃ کا عدم فرض کر لیں اسکا  
 نہ لازم آوے تو وہ صفۃ اوس عرضی کی جیسے کہ ان میں  
 ہوتا ہے اور یہ محال ہے کیونکہ ہر عرضی معلول ہوتی ہے اور ہر دولہ  
 پر اگر علتہ اوس معلول کی ذات واجب ہوگی تو یہ لازم آئے ہے  
 ذات فاعل بھی ہوا و قابل بھی ہوا اور اسکا فاعل ہونا قابل ہونا  
 غیر ہوگا کیونکہ وہ بحیثیت فاعل کے قابل نہ ہونگے۔ اور بحیثیت قبول  
 فاعل نہ ہونگے۔ پس اس صورت میں ذات مرکب ہوگی کہ اوس میں ایک

کہ صفات نہ ذات ہیں۔ اندہ مصفات ذات کے غیر ہیں تو یہ کلام  
 نہایت بعید ہی کہنہ کہ یہ کلام زاید کا اثبات کر رہی ہے۔ اندہ وہ زاید  
 بلا شک غیر ہے۔ مگر اس پر صرف غیر کے اطلاق کرنے کا اس قابل نے  
 انکار کیا ہی اس کے بعد غیر کی تعریف میں محکم کہلے چنانچہ غیر کی تعریف  
 اس طرح کی ہے کہ غیر ترین نہ دوشی ہیں کہ ایک کی مفاد نہ دوسرے  
 سے نہ باعتبار زمانہ کے اور نہ باعتبار مکان کے اور نہ باعتبار وجوہ  
 کے اور نہ باعتبار عدم کے ہونے کے پس اس معنی کہ صفات سے غیرت کی  
 نفی کی ہے۔ اور نام علماء کے نزدیک یہ تعریف غیرت کی نہیں ختم ہوا  
 کلام کی قائل کی۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ غیرت ایک شے کے  
 دوسری شے سے اس طرح ممتاز ہونے کو کہتے ہیں کہ انکو دو کہا جائے  
 شرح سواقف میں کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے صفات اضافات ہیں  
 اور اضافہ صیبا کہ نسبت متکررہ کہ کچھ ہیں۔ اس طرح اسی نسبت متکررہ  
 کے معروض کو بھی کہتے ہیں۔ اور انہم غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا  
 کہ جتنے اضافے کیلئے کوئی صفۃ ذات ذات نہیں ہے کیونکہ اگر صفۃ  
 زاید از ذات مانی جارے تو نہ تو وجود باری تعالیٰ کا اس صفۃ  
 سے متقوم ہوگا حتیٰ کہ اگر اس صفۃ کا عدم فرض کیا جارے تو اس  
 وجود باطل ہو جائے تو اس صورت میں تو باری تعالیٰ بجزانہ  
 مرکب ہونگے ذات بغیر ان اجزاء کے نام نہ ہوگی۔ اور ہر مرکب  
 معلول ہوتا ہے۔ اور اگر اس صفۃ کا عدم فرض کر لیں اسکا  
 نہ لازم آوے تو وہ صفۃ اوس عرضی کی جیسے کہ ان میں  
 ہوتا ہے اور یہ محال ہے کیونکہ ہر عرضی معلول ہوتی ہے اور ہر دولہ  
 پر اگر علتہ اوس معلول کی ذات واجب ہوگی تو یہ لازم آئے ہے  
 ذات فاعل بھی ہوا و قابل بھی ہوا اور اسکا فاعل ہونا قابل ہونا  
 غیر ہوگا کیونکہ وہ بحیثیت فاعل کے قابل نہ ہونگے۔ اور بحیثیت قبول  
 فاعل نہ ہونگے۔ پس اس صورت میں ذات مرکب ہوگی کہ اوس میں ایک















قبره لكن المعقول البسيط عندنا موجود في  
مقولنا ومنه ان نفس وجوده ومعنى البسيط انه  
كما يكون بينك وبين من ينظر له فاذا تكلم  
بكلام كثير خطر به انك جوابه ثم شيء بعد شيء  
انتهى كلامه وقال الفارابي واجب الوجود مبدئ  
كل نفع وهذا ظاهر فله الكل حيث انما كثير  
فيه فهو من حيث

هو ظاهر سال الكل بذاته فعله بالكل بعد ذاته  
وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل كثير  
بعد ذاته وتجد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل  
في وحدته ثم لما كان هذا العلم مبدئ العلم  
بالاسباب والمسببات من حيث السببية و  
المسببية كان هذا العلم المرتب على ذلك  
العلم البسيط علما فعليا لوجود جميع الموجودات  
الواقعة في السلسلة على النمط الذي اقمته  
الغاية الا ان الله تعالى علمه الله تعالى علمه  
فلسفة المبدئية فكان العلم بالمعلومات مع  
ما اشتملت عليه من الصفات والاعتبارات  
في مرتبة الوجود علما تفصيليا خصوصا باقتضائه  
ذلك العلم البسيط ولم يتجدد في هذه المراتب  
الا الاضافات وتعد الاضافات لا يخل بوحدة  
النسبة **مرحلة** العلم ان مرتبة العلم  
التفصيلي اربع الاول والعبر عنه بالقلم واللو  
والعقل في الشريعة كما جاء في الحديث اول  
ما خلق الله القلم وحديث اول ما خلق الله

مرحلة العلم ان مرتبة العلم اربع الاول والعبر عنه بالقلم واللو والعقل في الشريعة كما جاء في الحديث اول ما خلق الله القلم وحديث اول ما خلق الله

ليكن معقول بسيط هائس نزيك هاري معقول ليس موجود ہے اور  
اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے معقول اس کا نفس وجود ہے۔ اور  
بسيط کے معنی یہ ہیں کہ عیاں تیرے درمیان اور اس شخص کے درمیان  
مجھ سے مناظرہ کرے تیرے قلب میں جواب نکلس تو بآخرا جب مقابل ہو  
کلام کرتا ہے تیرے قلب میں اس کا جواب آتا ہے اور پھر اس کے تفصیل  
تعمیری جوڑی آجاتی ہے۔ ختم ہوتی کلام ہمیشگی اور فارابی  
نے کہا ہے کہ واجب الوجود مبدئ فیض کا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے  
پس تمام اشیا ناس حقیقت سے کہ انہیں کثرہ نہیں ثابت ہیں پس ذات  
بحیث ذات کے ظاہر ہے۔ پس واجب الوجود کو تمام اشیا کا  
بعد ذات کے ہے۔ اور خود اس کو اپنی ذات کا علم نفس ذات  
اور تمام اشیا کے ساتھ اس کے علم کی کثرہ بعد ذات کے ہے  
اعتبار ذات واجب الوجود کے تمام تجدد ہیں۔ پھر چونکہ یہ علم اسباب  
اور مسببات کے علم کا بحیث سببیت اور مسببیت کے مبدی ہے۔ اس  
یہ علم حواس علم بسيط پر مرتب ہے علم فعلی ہو گا۔ اس لئے کہ تمام موجود  
جو سلسلہ میں درج ہیں۔ ایسے طریق پر ہیں کہ بطرح غایت  
کا متقنی ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کا علم سلسلہ مبدئیت میں علم حصہ  
پس معلومات کا علم مع اذن صفات اور اعتبارات کہ جو مرتبہ  
میں اور پھر شکل میں علم تفصیلی حضور ہے۔ جو اس علم بسيط  
ہے۔ اور ان مراتب میں سوائے اضافات کوئی شے متجدد  
ہوتی اور اضافات کا تعدد اسکی وحدانیت میں نخل نہیں۔  
**مرحلہ پینا الیسوان** ہاں نا چاہئے کہ علم تفصیلی کے  
چار ہیں۔ اول وہ کہ شریعت میں قلم اور لوح تعمیر کیا جاتا۔  
جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اقل قلم کو پیدا کیا۔  
ایک حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دیوان غوث الاعلیٰ  
ہدیہ دو آنہ۔ سیوہد الاعلیٰ سجادہ نشین خانقاہ کلینی بکراں محل دہلی سے



نہ فی حدیث اول ما خلق الله العقل و فی  
مصطلح الصوفیة ما یعبر عنه بالعقل  
کل و فی اصطلاح الحکماء ما یعبر عنه  
بالعقل الاول فالعقل الذی ہو اول المخلوقات  
حاضر بذاته مع ما هو مشہور فیہ  
عند الواجب تعالیٰ فهو علم تفصیلی بال  
النسبة الی العالم الاجمالی الذی هو  
عین ذاته و بسیط بالنسبة الی ما فی  
المراتب و الثانیة ما یعبر عنه بالروح  
المحفوظ فی الشریعت و فی اصطلاح  
الصوفیة النفس الکی و فی اصطلاح الحکماء  
بالنفس الكلية البیرونیة فالروح المحفوظ  
حاضر بذاته مع ما یتنفس فیہ من صور  
الکلیات عند الواجب تعالیٰ فهو علم  
تفصیلی بالنسبة الی المرتبتین اللتین  
فوقها و التالفة کتاب الحیوالات و  
هو القوة الجسمانیة الئی تنفس فیها  
صور الخزیات المادیة و هی المطبحة  
فی الاجسام العلویة و السفلیة فہذا  
القوی مع ما فیہما من النور من حاضرہ عند  
تعالیٰ و المرابطة الموجودات الخارجیة  
من الاجزاء العلویة و الاجسام السفلیة  
و احوالها فانہا حاضرہ بذاتہا عند الواجب  
جب فی مرتبة الایجاد فعمت ان  
صنعة التفصیل للامور کلیة کا نثر

اور ایک حدیث میں ہے کہ اول مخلوقات میں سے  
عقل ہے اور اصطلاح صوفیہ میں عقل کل سے تعبیر کیا  
جاتا ہے اور اصطلاح حکماء میں اسی کو عقل اول سے تعبیر کرتے ہیں  
پس قلم جو اول مخلوقات ہے اپنی ذات سے معہ اپنی  
اوس شے کے جو اوس میں پوشیدہ ہے اللہ تعالیٰ کے  
نزدیک حاضر ہے پس وہ قلم باعتبار اوس علم اجمالی  
کے جو اوس کی عین ذات ہے علم تفصیلی ہے اور باعتبار  
اوس شے کے جو مراتب میں ہے بسیط ہے اور ہر مرتبہ  
علم تفصیلی کا وہ ہے کہ جس کو شریعت میں لوح محفوظ سے  
تعبیر کرتے ہیں اور اصطلاح صوفیہ میں نفس کلی کہتے ہیں  
اصطلاح حکماء میں نفس کلیہ مجرودہ سے تعبیر کرتے ہیں  
پس شریعت میں اور اصطلاح صوفیہ میں لوح محفوظ اپنی  
ذات سے معہ اون کلیات کی صورتوں کے جو اوس  
میں نقش پذیر ہوتی ہیں اللہ تعالیٰ نزدیک  
حاضر ہے پس وہ بہ نسبت اون دو مرتبہ  
کے جو اوس کے اوپر ہے علم تفصیلی ہے  
اور تیسرا مرتبہ علم تفصیلی کا کتاب محو اور  
اثبات ہے اور وہ قوت جہانب ہے  
کا دس میں جہزیات مادیہ کی صورتیں  
نقش پذیر ہوتی ہیں اور وہ قوت اجسام  
علویہ اور سفلیہ میں نقش پذیر ہے  
پس یہ قوی معہ اون کے نقش کے  
اللہ تعالیٰ کے نزدیک اپنی ذات  
سے مرتبہ ایجاد میں حاضر ہیں پس اس تقریر  
سے تو بے مبالغہ کیا کہ یہ تفصیل امور کی کلیہ ہوں یا



جزئیة صور اور الکیة کانت و عینیت  
حاضرتہ بذواتها و لوازمها و اعتباراتها  
عندہ تعالیٰ فی مرتبة الایجاد ففی علم  
باعتبار و معلومات باعتبار فان وجودها  
الفسھا ہو وجودها لہ تعالیٰ کما یقال ان وجودہ فی  
لغضہ ہو وجودہ لہ لہ لہ ان وجودہ فی  
للہ بالقبول و وجودہ لہ باعتبار الفعل  
و هذا معنی قول المشائین علمہ بذاتہ  
معلوم لہ لہ لہ و اعلم انک اذا فهمت  
حق الفہم ما تلونا علیک من التحقیقات  
الغالیة و التدریقات الہیة بارک  
ان علمہ عین ذاتہ صدقا و مغالطاً  
مفہوما و اعتبارات کا منہا ہی علی حسب  
معلوماتہا فیفہم ان یقال انہ صفة ای  
امر قائم بذاتہ تعالیٰ قیاماً متزاعیاً  
او امر مہول علی الذات بحسب المتعاضد  
فی المفہوم ینکشف بہ الاشیاء عند  
لعلہما و تعلق یوجب الانکشاف فافہ  
من حیث انہ یوجب التعلی و الانکشاف  
یق لہ العلم و انہ مبدء فی العالم الا  
لازم للصورۃ المجردة القاسمۃ بذواتها  
و وجودہا فی الفسھا ہو وجودہا لہ  
لہ لہ فغلا کہا ان وجودہ لہ عراض فی  
الفسھا ہو وجودہا فی محالہا بقولہ  
فیصح ان یق علمہ تعالیٰ صوم قائمۃ

یا جزئیہ صور اور الکیہ جون یا عینیتہ اپنی ذات اور لوازم  
اور اعتبارات سے مرتبہ ایجاد میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک  
حاضر میں پس یہ تفصیل ایک اعتبار سے علوم میں اور  
ایک اعتبار سے معلومات میں کیونکہ ان تفصیل کا وجود  
اپنی ذات میں الکا وجود اللہ تعالیٰ کے لئے ہے جیسا کہ کہتے  
ہیں کہ وجودہ عن کافی لغضہ وہ وجودہ اس کا ہے جو محل کیلئے ہے  
مگر فرق اتنا ہے کہ عراض کا وجود محل کے لئے قبول کے ساتھ ہے  
اور ان تفصیل کا وجود اللہ تعالیٰ کیلئے باعتبار فعل کے ہے  
اور یہی معنی میں اس قول مشائین کے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی  
ذات کا علم اپنی معلومات کا علم ہے۔ جان تو کہ جو کچھ ہم فی  
تحقیقات فالتہ اور تدریقات غیبیہ ذکر کے ہیں جب تو نے انکو  
خوب سمجھ لیا تو یہ ظاہر ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کا علم باعتبار صدق  
کے عین ذات ہے اور باعتبار مفہوم کے متعارض اور اس  
علم کے موافق معلومات کے اعتبارات غیر متضامہ ہیں پس  
یہ کہنا صحیح ہے کہ علم ایک صفت ہے یعنی ایک امر ہے جو  
اوسکی ذات کے ساتھ بقیام امتزاعی قائم ہے یا ایک ایسا  
امر ہے جو ذات پر باعتبار تغایر مفہوم کے محمول ہوتا  
ہے اور حسب وہ اشیا کے متعلق ہوتا ہے اشیا منکشف ہو  
جاتی ہیں یا ایک تعلق ہے جو انکشاف کو واجب کرتا ہے  
پس بحیثیت اس کے کہ وہ تعلق اور انکشاف کا سبب ہے  
اوس کو علم کہتے ہیں اور وہ عالم الازار میں صورت مجرکہ  
چاہئے ذات کے ساتھ قائم ہے مبدء ہے اور اس صورت مجرکہ  
کا وجود فی لغضہ اوس کا وہی وجود ہے مغالطہ واجب کے لئے  
ہے جیسا کہ بعد اعراض کافی لغضہ ہی وجود ہے جو ایک محل میں  
باعتبار قبول کے ہے پس اس تقریر کو بعد یہ کہنا صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم سرور ہے



بذواتها ای فی مرتبة التفصیل ذات  
 يقال انه حضوری بمعنی ان الاشياء  
 منكشفة لذاته تعالى من غير امر لتسا مشی  
 فيه لان الذات المقدسة والجواهر المحررة  
 مع ما فيها من الصفات والا اعتبارات  
 حاضرة یا تشعها فی مرتبة التفصیل وانه  
 محصور لا ین جمیع المعلومات مع اعتبار  
 التماز والاحتفاء حاصله له تعالى با علم  
 بسیط الذی هو مبدء التفصیل ذات  
 بن الذات صدقا وانه غیرها مفهوما  
 انه لا عینة اے مفهوما ولا عینة لا صدقا  
 رحله قال الامام عزة ان العلم قائم  
 لانه تعالى فقال جمهورهم العلم صفة  
 فنیفته ذات تعلق وقال المحققون مفهوما  
 ونفس التعلق وسی تقدیر این یلزم مهم  
 ول تعلق العلم بالمعدوم الصرف و  
 ومنسبته لا یضم لقوا الجور الذهنی  
 نالوا بانزلیة تعلقات العلم لصعوبة  
 هذا الامر ذهب الامام الی القول بالجور  
 ذهنی فی علمنا وانه لیس بعلم لکنه  
 بالحصول العلم والجواب ان العلم  
 خارجی له ثبوت علمی حال تعلق العلم  
 فلا یلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف  
 بالمعدوم خارجی والموجود علمها ولا  
 متحالة فی وجوده علیه ان التعلق متقدما

جو مرتبہ تفصیل میں اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے اور  
 یہ بھی کہنا صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم حضور ہی ہے یعنی  
 اشياء اللہ تعالیٰ کے ذات کے لئے بغیر نقش پذیر ہو سکتے  
 کسی شے کے منکشف میں کیونکہ ذات مقدسہ اور جواہر محررہ  
 معہ اونکے صفات اور اعتبارات کے مرتبہ تفصیل میں اپنی  
 ذات سے حاضر ہیں اور وہ علم حصولی ہے کیونکہ تمام معلومات  
 معہ اونکے اعتبارات اور لواحق کے بذریعہ علم بسیط کے جو  
 مبدء تفصیل کا ہے اللہ تعالیٰ کو مثال میں اور نیز یہ کہنا صحیح ہے  
 کہ علم باری تعالیٰ باعتبار صدق کے عین ذات اور باعتبار مفہوم کے غیر ذات  
 ہے اور نیز یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ عین ذات باری تعالیٰ با اعتبار مفہوم کے  
 غیر ہے یعنی باعتبار صدق کے مرحلہ جھیا لیسواں اشعارہ  
 کہ ہے کہ علم اللہ تعالیٰ کے ذات کے ساتھ قائم ہے  
 چنانچہ تمام مفہوم ذہنی ہے کہ علم ایک صفت حقیقت تعلق والی  
 ہے اور او میں سے محققین نے کہا ہے کہ علم نفس تعلق کا نام  
 ہے اور مرد و تقدیر اور نکواس بات کا قائل ہونا پر علم معدوم  
 کے متعلق ہے اور یہ باطل ہے کیونکہ انہوں نے وجود ذہنی  
 کی نفی کی ہے اور علم کے تعلقات کے ازلی ہونے کے قائل  
 ہوئے ہیں اور چونکہ یہ امر نہایت دشوار ہے اسلئے اسلئے  
 امام تو وجود ذہنی کے علم میں قائل ہوئے ہیں اور یہ  
 علم نہیں ہے لیکن حصول علم کی شرط ہے اور جو ب یہ ہے  
 کہ علم جب معدوم خارجی کے متعلق ہوتا ہے تو معدوم کا  
 ثبوت علمی ہے پس تعلق علم کا معدوم محض کے ساتھ  
 لازم نہیں آتا بلکہ یہ لازم آتا ہے کہ علم معدوم  
 خارجی اور موجود علمی کے متعلق ہو اور اس میں کچھ  
 احتمال نہیں ہے۔ اور اس جواب پر یہ عرض وارد ہوتا ہے کہ

علم اللہ تعالیٰ اور یہ صفات میں امام کا مذہب



علی الثبوت العالی فیکون تعلق العلم بالمعروف  
 المرفوع والجواب ان المقدم علی التعلق ذات  
 المعلوم اذ هو الذی تعلق به العلم والتعلق  
 والثبوت العالی هما معا بالذات لا تقدیم  
 لاحدهما علی الآخر ویسرع علیهم لو كانت  
 صفاته ممکنة یلزم حد وثبات لان کل ممکن  
 حادث عندهم ولو كانت واجبة یلزم التقدیم  
 الواجب واجیب بان کل ممکن صادر  
 بالاختیار حادث وانه تعالی موجب فی  
 صفاته وان الایجاب فی صفات الکمال  
 لیس نقض **مرحلة ۴** قالت الصوفیة جمیع الصفات  
 الکمالیة عین الذات من حیث الوجود فحنی  
 امور عقلیة انتزاعیة ولها تأمل و احکام  
 ینما له الوجود العینی ولها اوقاف الذات  
 والصفات ولا تغلیل للصفات ذهبوا لی  
 قدم العالم عند الله وانما الحدوث باعتبارها  
 طهرها بعض لبعض فلا تعلق للصفات بالمعروف  
 المطلق والیقنا علی تقدیر حدوث العالم  
 عند لا تعالی یلزم ان یکتب الله سبحانه  
 عند حدوث العالم علی المحدثات  
 فیتهم به ینحصر له صفة بعد ان له  
 ینک وهذا یجمل فی ذاته و صفاته  
**مرحلة ۵** حم قد علمت  
 ان الصوفیة یشبهون الصفات  
 کذلک الاشاعر والحقکاء والاشعرذمة

ثبوت علمی پر مقدم ہے پس علم کا تعلق معلوم محض ہی کیساتھ  
 نہ معلوم غائبی اور وجود علمی کیساتھ۔ جواب اس اعتراض کا یہ ہے  
 کہ تعلق پر مقدم معلوم کی ذات ہی کیونکہ علم اس کے متعلق ہوا ہے  
 اور تعلق اور ثبوت علمی دونوں بالذات ایک زمانہ میں ہیں ایک  
 کو دوسرے پر مقدم نہیں ہے اور ایک اعتراض دوسرے واقع ہوتا ہے  
 کہ اگر صفات واجب ممکن ہوں تو صفات کا حدوث لازم آتا ہے  
 کیونکہ ممکن اون کے نزدیک حادث ہے اور اگر واجب ہوں تو واجب  
 کا تقد لازم آتا ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جو ممکن خلیا  
 سے صادر ہو وہ حادث ہے اور اللہ تعالیٰ صفات باری کر  
 موجب ہیں اور ایجاب صفات کمال سے ہے نقص نہیں ہے  
**مرحلة سینا** لیسوا صوفیہ نے کہا ہے کہ تمام صفات کمالیہ  
 محض ذات ہیں پس اس مذہب کے موافق صفات امور عقلیہ  
 انتزاعیہ ہیں اور جس شے کا وجود عینی ہے اس میں اون کو آثار اور حکام  
 ہیں اور جب انہوں نے یہ دیکھا کہ ذات بھی قدیم ہے اور صفات  
 بھی قدیم ہیں اور صفات معطل بھی نہیں ہیں تو اس کو وہ عالم کے  
 قدم کے اللہ کے نزدیک قائل ہو گئے ہیں اور حدوث کو کہتے ہیں کہ وہ ہتم  
 ظہور بعض کو بعض کیلئے پس اس تقدیر پر صفات کو معدوم مطلق سے کچھ  
 تعلق نہیں ہے اور اللہ کے نزدیک جبکہ عالم حادث ہے تو اس تقدیر  
 پر بھی لازم آتا ہے کہ اللہ سبحانہ وقت حدوث عالم کے علم محدثات کو  
 حاصل کرے پس اس علم کی کمال حاصل کریں پھر لازم آتا ہے کہ اون کے لئے  
 صفت حاصل ہو پہلے سے تھی اور یہ ذات و صفات سے صریح نہیں ہے  
**مرحلة ۶** لیسوا پہلی تقریرات سے تو اس  
 بات کو جان لیا ہے کہ صوفیہ صفات کو ثابت کرتے ہیں  
 اور اسی طرح اشاعرہ بھی ثابت کرتے ہیں  
 اور حکماء اور



من قد ماء الفلاسفة حيث انكر الصفا  
 رأسا فليس عندهم آلا الذات ولا ليعباد  
 مهمم لكن بين الصوفية وغيرهم من المبتدئين  
 فن قافي لقرين الاثبات قالت الصوفية جميع  
 الصفات الكمالية عين الذ من حيث  
 الوجود وليس عنه موجودات متغاضرة  
 بالذات يت له العلم والقدرة الى  
 غير ذلك من الصفات كصفات تناو قوا  
 الحالة القاسمة بنا المختلفة من حيث  
 الوجود والمفهوم بل صفات مشددة منتزعة  
 عية لذات الواجب تعالى ليس لكل  
 واحد وجود على حد متغاضر للذات  
 بل هي موجودات الوجود الذات فحي  
 عين الذات من حيث الوجود ومغاضر  
 لها وبعضها اجساما من حيث المفهوم فحي  
 موجودات عقلية لا عينية ولا يلزم  
 تعدد الذات وتكثرها من حيث الوجود  
 الخارجى ولها آثار واحكام فيماله الوجود  
 العيني قال الحق الدواني ولا يلزم من  
 كون الشئ صفة لشيء وثابت له كونه  
 موجودا ثابتا في نفسه مطلقا كقدم الذات والواجب الذاتى  
 انتهى وهو من دققة وان الانتزاع  
 على تسمين انتزاع المعقولات الثانية  
 مثل الوجود والوجوب وغير ذلك من  
 الامور العامة وانتزاع ليس كذلك

مسند من فلاسفة کا ایک گروہ صفات کمالہ کل انکار کر دی ہیں  
 اور ان کے نزدیک ذات ہی ذات ہے صفات کوئی شے نہیں  
 اور ان منکرین صفات کا کچھ اعتبار نہیں ہے لیکن صوفیہ اور  
 دیگر متبعین صفات میں تقریر اثبات کے اعتبار سے فرق ہے صوفیہ  
 تو یہ کہتے ہیں کہ تمام صفات کمالیہ بحیثیت وجود کے عین ذات  
 ہیں اور صفات متغاضر بالذات نہیں ہیں یعنی ایسے  
 موجود بالذات نہیں ہیں کہ انکو علم اور قدرت وغیرہ  
 کہا جاوے جیسے کہ ہمارے صفات اور ہمارے قوی جو ہر  
 ساتھ قائم ہیں اور بحیثیت وجود اور مفہوم کے مختلف ہیں موجود  
 بالذات ہیں بلکہ اسکی صفات ایسی حالات ہیں جو ذات  
 واجب کے لئے منتزع کئے گئے ہیں ہر ایک کے مستقل  
 وجود ذات کے لئے متغاضر نہیں ہیں بلکہ ذات کے ہی وجود  
 ہونے سے موجود ہیں پس معلوم ہوا کہ صفات باعتبار  
 وجود کے عین ذات ہیں اور بحیثیت مفہوم کے ذات کا بھی  
 مغاضر ہیں اور آپس میں ایک دوسرے کے بھی متغاضر  
 پس وہ موجودات عقلیہ ہیں عینیہ نہیں ہیں اور باعتبار  
 وجود خارجی کے ذات کا تعدد اور تکرار لازم نہیں آتا اور  
 جس شے کا وجود عینی ہے اس میں اور صفات کے  
 احکام اور آثار ثابت ہیں بحق دوانی نے کہا ہے کہ کسی  
 شے کے کسی شے کے صفت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ  
 خود بھی موجود مستقل ہو مثلاً قدم ذاتی اور وجوب ذاتی ذات  
 کے لئے ثابت ہیں مگر انکا مستقل وجود نہیں ہو ختم ہوئی  
 کلام حقیقی مذکور کی اور اس مقام پر ایک دققة ہے وہ یہ ہے  
 کہ انتزاع کی دو تہیں ہیں اول تو انتزاع معقولات ثانیہ کا جیسے کہ  
 وجود اور وجوب اور دیگر امور عامہ اور دوسری وہ انتزاع جو ایسا ہے



مثل العمی فی زید اعمی مع ان کلامها  
منتزعان من الامور الخلقية وليس  
من الامور الخارجية لكن الاذلی من  
المحمولات العقلية والقضايا الذهنية  
والثانية من المحولات الخارجية  
فمجرد الاستزاع من الامم الخارجية لا  
يلفنی فی کون القضية خارجية بل يجب  
ان لا يكون المحمول فی طرف الاستزاع  
مخلوطا بالموضوع بل يكون الموضوع  
اجزاء استزاع المحمول على حاله كالا عمی  
قالوا لو استزاعنا من الامم الخارجية لما  
ضر فی کونه موجودا خارجيا فالمنتزع  
عنه الا عمی اجزاء الاستزاع كان باقيا  
موجودا بحاله مجزواً عن الامور  
العامة فانها مخلوطة بالموضوع موجودا  
فصفاته تعالى وشيونه ليس مثل الامور  
العامة فی الاستزاع حتى يكون القضية  
ذهنية وخرج من كونها خارجية  
فرحلة طم انعام الناس قاصرة عن  
درک الوجوب الذاتي والصفات لان  
الفيض الذاتي والصفات فالن علی  
من الذات والصفات فينهی فی نفسه  
واشهما فينصل علیہ درک الذات  
والصفات بخلاف الوجوب فلا یس ی  
فی نفسه اثر منه فيشكل الامر

وجوب ذاتی اور صفاتی میں تصور نہیں

جیسے انتزاع نامیائا ہونے کا جہد زید نامیائا سے تو یہ دونوں  
یعنی وجود وغیرہ اور نامیائا ہونا اور خارجیہ سے انتزاع کئے گئے  
ہیں اور حالانکہ امور خارجیہ سے نہیں ہیں لیکن دونوں متعلق  
فرق تھک وجود وغیرہ تو محمولات عقلیہ اور قضایا ذہنیہ سے ہیں  
اور نامیائا ہونا محمولات خارجیہ میں سے ہے پس محض  
انتزاع امر خارجی سے اس کے لئے کافی نہیں ہے کہ قضیہ  
خارجیہ ہو جاوے بلکہ قضیہ کے خارجیہ ہونے کے لئے کچھ  
بھی ضرور ہے کہ محمول جانب انتزاع میں موضوع سے  
مخلوط نہ ہو بلکہ بعد محمول کے انتزاع کے بعد موضوع اپنے  
حال پر رہے مثلاً زید نامیائا کے بارہ میں کہتے ہیں کہ اگر اسکو  
امر خارجی سے منتزع کریں تو انتزاع اس امر خارجی  
کے موجود خارج ہونے میں مضر نہیں پس جس شے سے  
نامیائا انتزاع کیا جاتا ہے وہ شے بعد انتزاع اپنے حال پر  
باقی اور موجود ہے بخلاف امور عامہ کے کہ وہ موضوع  
موجود کے ساتھ مخلوط ہیں پس اللہ تعالیٰ کی صفات اور  
شیون انتزاع میں مثل امور عامہ کے نہیں ہیں تاکہ  
قضیہ ذہنیہ ہو اور خارجیہ ہونے سے خارج ہو جاوے  
مرحلہ انچہا سوال وجوب ذاتی اور صفاتی  
کے اور اک سے لوگوں کے ہنرم قاصر ہیں  
کیونکہ فیض ذاتی اور فیض صفاتی ذات اور  
صفات سے فالن ہوتے ہیں اور اون دونوں  
کا اثر اپنے نفس میں دیکھتا ہے پس اس پر ذات  
اور صفات کا ادراک سہل ہے بخلاف وجوب کے  
کہ اس کا فیض فائز نہیں ہوتا ہے پس وجوب کا اثر بھی  
نہیں دیکھتا ہے پس ایسا واسطے وجوب کے بارہ میں اشکال میں



علیہا ایماات الصفات الحيوة والعلم  
والآثار ذوات القوة والسمع والبصر والكلية  
ولبعضهم ذكر الجواد والمقسط بدل السمع و  
البصر فخذ لا الاثمة السبعة وامام الاثمة  
عند الشيخ محي الدين عربي الحيرة لتوقف  
في غيرها عليها ولذا قال لبعضهم الامام  
الا عظم المحي القيوم وعند الشيخ كمال الدين  
عبد الرزاق الكاشي العلم لشرحه و  
في شرح الفصوص للقيصري علمه تعالى  
بذاته عين ذاته وعلمه بالعالم صور  
الا شياء فيه سواء كانت كلية او  
جزئية لا يغرب عنه مثقال ذرة  
في الارض والسماء ولا محذور  
ان يكون ذاته محل امور متكررة فانها  
عينه من حيث الوجود وان كانت غير  
من حيث التقيد والتعيين فلا حال  
لا محل بل شئ واحد ظهر بالصورة الحالية  
والمحلية فخذ العلم المحيط هو لفظ الامام  
الذي اخصام العلماء فيه حاسرة  
مرحلة قال الامام الرازي في  
المحصل لا يجد للعلم لانه ضروري  
اذ ما عدى العلم لا ينكشف الا بالعلم  
فيسقي ان يكون غير لا كاشفاله وقال  
الامام الغزالي وامام الحرمين انه نظري  
ليسر تجديده وذهب طائفة من العلماء

چلتا ہے اور اصول صفات سات ہیں حیات علم اور آوہ قوت  
سمع بصر کام اور بعض علماء نے بذلہ سمع اور بصر کے جواد  
اور مقسط کو ذکر کیا ہے یہ صفات اثمہ سب سے کہلاتی ہیں اور  
امام الاثمہ شیخ محی الدین عربی کے نزدیک حیات ہی کیونکہ  
اور صفات اسی پر وقوف ہیں اور اسید واسطے بعض نے  
کہا ہے کہ اسم اعظم المحی القيوم ہے اور شیخ کمال الدین  
عبد الرزاق کاشی کے نزدیک امام الاثمہ علم ہے۔ کیونکہ  
اور صفات پر علم شرف رکھتا ہے اور قیصری کی شرح  
فصوص میں کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم عین ذات  
ہے اور عالم کے متعلق جو اس کا علم ہے وہ اشیا کی  
صور میں بنوا کلیہ ہوں یا جزئیہ ایک ذرہ کے برابر  
سبھی زمین اور آسمان میں اس سے غائب نہیں ہی  
اور اس میں کچھ اشکال نہیں ہے کہ ذات باری امور متکثر  
کا محل ہو پس یہ امور متکثرہ بحیثیت وجوہ کے عین ذات  
ہیں اگرچہ بحیثیت تقیید اور تعین غیر ہیں پس ذات نہ  
حال ہے اور نہ محل ہی بلکہ ایک شے ہے صورتوں عالیہ اور  
معلیہ سے ظاہر ہوئی ہے پس یہ علم محیط وہ امر ہے کہ  
علماء کے فہم اس میں حیران ہیں۔

مرحلہ پچاسواں امام رازی نے محصل میں  
کہا ہے کہ علم کی حد بیان نہیں کر سکتے کیونکہ علم  
ایک بدیہی شے ہے اس واسطے کہ ما سوا علم  
کے علم ہی سے منکشف ہونے میں پس یہ محال  
ہے کہ عنید اس کا کاشف ہو، اور امام  
غزالی اور امام حریم نے کہا ہے کہ علم  
تقدیری ہے اسکی بیان کرنا مشکل ہے اور علماء کا ایک گروہ اسطر

علم کی تحدید کر سکتے ہیں یا نہیں



الی انه نظری ممکن متحد لا واهل الله  
 من الصوفیة قالوا الشدة لا ظهور لا لا ممکن  
 متحد لا اذ من شرط المعرفة اجلی من  
 المعرفة وسابقا علیه ولا شیء اجلی من  
 العالم ولا سابقا علیه الا غیب الذات  
 الذی لا یحیط به علم احد غیر الحق سبحانه  
 وتقدم الحیوة علیه تقدم الشرط علی الشرط  
 علی تقدیر الغائبة لا مطلقا ومع ذلك  
 فلا یشکک تقدمه الا بالعلم فهو حقيقة مجردة  
 کلیة لها نسب وخواص واحکام وعوارض  
 ولوازم ومرتبات ولا یحد حد انا ما قال  
 لعیوب العارفين کرم الله وجهه العلم  
 نقطة کثرها الجاهلون ای انه من  
 الصفات الذاتية التي لا یمتاز عن موصوفها  
 الا متعل کل متعل لا من حیث الیقین  
 لما ان النقطة لا وجود لها فی الخارج  
 بل یتعل انما قانئة بالخط القاصر  
 بالسطح القاصر بالجسم منتهی الخط بها  
 فی طرفه تعلقه وانه بسیط ای حقيقة مجردة  
 والجاهل من عدد العلم یتعدد بالمعلومات  
 وکثره بکثرتها والا فهو واحد بسیط لا یمتثل  
 فی نفسه التکثر لانه من الصفات الذاتية  
 بل فی متعلقاته -  
 مرحلة ان معرف العلم لها عارف  
 لیسر لا یقصد التنبیه بل ذکر بعض لوازمه

گیا ہے کہ علم نظری ہے مگر اس کی حد کو بیان کرنا ممکن ہے اور  
 صوفیہ نے کہا ہے کہ شدت ظہور کی وجہ سے اس کی تحدید  
 ممکن نہیں ہے کیونکہ معرف کی شرط یہ ہے کہ وہ معرف سے  
 اجلی ہو اور اوپر سابق ہو اور علم سے زیادہ کوئی شے اجلی  
 اور کوئی شے سابق نہیں ہے سوائے غیب ذات کے کہ  
 کسی کا علم سوائے حق سبحانہ کے اسکو مفید نہیں ہے اور  
 حیات کا تقدم علم پر اس تقدیر پر کہ صفت حیات صفت علم  
 کے متاخر ہو ایسا ہے جیسے کہ شرط کا تقدم مشروط پر ہے  
 اور تقدم مطلقا نہیں ہے اور باوجود اس کے یہ تقدم بھی  
 علم سے ہی حاصل ہوتا ہے پس علم ایک حقیقت مجردہ کلیہ  
 ہے کہ اس کے لئے نسبت ہیں اور خواص ہیں اور احکام  
 اور عوارض اور لوازم ہیں اور مرتبات ہیں اور اسکی حد تمام  
 بیان نہیں ہو سکتی لعیوب العارفين علی کرم اللہ وجہہ  
 نے فرمایا ہے کہ علم ایک نقطہ ہے اس کی جاہلوں نے  
 تکثیر کر دی ہے یعنی علم اون صفات ذاتیہ میں سے ہے  
 کہ جو اپنے موصوف سے بحیثیت یقین کے ممتاز نہیں ہو بلکہ متعل  
 مستقل سے ممتاز ہے جیسا کہ نقطہ کا خارج میں وجود نہیں ہو بلکہ وہ  
 اسی طور پر متعل ہوتا ہے کہ خط کے ساتھ قائم ہے اور سطح جسم کے  
 ساتھ قائم ہے اور نقطہ سے خط کی انتہا ہوتی ہے اور علم بسیط ہے  
 یعنی حقیقت مجردہ ہے اور جو شخص علم کی حقیقت سے جاہل ہو وہ  
 معلومات کو تعدد سے اسکی متعدد مراتب اور معلومات کے تکثیر سے اسکو  
 متکثر سمجھتا ہے حالانکہ واحد بسیط ہے فی نفسه تکثر کا احتمال نہیں کہتا ہے  
 کیونکہ علم صفات ذاتیہ سے متعلقات علم میں البتہ احتمال تکثر کا ہے  
 مرحلہ اکا لوان جو شخص علم کی تعریف کرتا ہے وہ یا تو اسکو لاز  
 کو جانتا ہے اور اس کے مرتبہ پر اس کے لوازم سے تنبیہ کرنا چاہیے



وجاہل فان العلم لاحد فان اجزاء التعريف والمحدودات  
 العلم هو العلم بالتحقيق فیه تقدم على نفسه واهل النظر ذكر  
 العلم تعريفات شيئية كلها من خولة والمختار منها في  
 الوقف انه صفة لوجب تميز بين المعاني لا يختص بلفظ  
 في قائمة بجملة لوجب تلك الصفة ايجابا عاريا  
 ان حلقها مميزا لمتعلق متميزا لا  
 يحتمل المتعلق لفتيض ذلك المتعين فلا بد  
 فيه من اعتبار المحل وبدا وانه لا يتفرق  
 السيد السند و احسن ما قيل في تعريفه صفة  
 يتجلى بها المذکور من قاست هي به فالملذکور  
 يتناول الوجود والمعدوم والمكن والمستحيل  
 والمفرد والمركب والکلی والجزئی والمعنی انه  
 صفة تنكشف بها من قامت هي فالملذکور  
 شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباها فيه  
 فيخرج الظن والجمل المركب واعتقاد القدر  
 المصيب لانها ليس فيها الا انكشاف التام  
 والشرح تنحل عنه العقدة وقال الحكماء  
 انه حصول صورة في الشئ في العقل اعم  
 عند ليتناول احوال الجزئیات لانه  
 بالعقل بالالات فان النفس الناطقة هي  
 الدراك لا الالات واما عند اهل الكشف  
 والتحقيق لا يلزم من تعلق العلم بالمعلوم  
 حصول المعلوم في نفس العالم ولا مثاله  
 اى صورة تم تجسسى العلم عند التوهم لعلق  
 خاص ونسبة محدقة لافرات من المعلوم

اور يابى که اوس سے جال سے کیونکہ علم کی کوئی حد  
 جاسخ مانع نہیں ہے کیونکہ تعریف اور حد کے اجزاء اول  
 علم متعلق ہوتا ہے اور یہ علم قبل تحقق نہیں ہوا پس اس تعریف  
 میں تقدم اپنے نفس پر لازم آتا ہے اور اہل نظر نے علم کی مختلف تعریفات  
 کی ہیں در ہر ایک پر ایسے سے اعتراض وارد ہوتا ہے اور مختار ان تعریفات  
 میں ہے جو موافق ہیں جو وہ یہ کہ علم ایک صفت ہے جو شے یا احوال یا چیز  
 واجب کی ہے یعنی وہ صفت اسکے محل میں قائم ہے اور وہ صفت باہمی  
 عادی اس کو واجب کرتا ہے کہ اوس کا محل شے متعلق کو ایسی چیز  
 کہ اسکے سبب سے متعلق اس تہیہ کے لفظ کا اجمال رکھ پس اس تعریف میں محل  
 اعتبار ضروری ہے ورنہ تعریف نام نہ ہوگی سید السند نے کہا کہ سبب سے  
 تعریف یہ ہے کہ علم ایک صفت ہے کہ سبب سے نہ کہ اوس شخص کے لئے کہ چیز  
 صفت ہو شے ہو جو اس نقطہ ذکر اس تعریف میں وجود اور معدوم اور ممکن اور مستحیل  
 اور مفرد اور مرکب اور کلی اور جزئی سبک شامل ہے اور اس تعریف کی یہ کہ علم ایسی صفت  
 ہے کہ اس سبب سے کسی شے کے مل شان یہ کہ ذکر کیا جائے اس شخص کی جو صفت ہے  
 منكشف باخشاف تام کہ جن اہل اشتباہ نہ ہو جو اس تعریف کے موافق علم  
 نے ظن اور جمل مرکب اعتقاد و قیاس و محسوسات و محسوسات و محسوسات مانع  
 ہو جائیگی کیونکہ ان میں انکشاف تام اور اشراف کامل نہیں ہے اور حکما نے کہا کہ علم  
 عقل میں کسی شے کا حاصل ہونا ہے اور یہ عقل کے نزدیک حاصل ہو جائے گا اور اس  
 جزئیات کو بھی تعریف علم کی شان ہو جائے گی علم جزئیات کا علم عقل کو آفات کے ذریعہ  
 سے ہوتا ہے کیونکہ لغت ہی مدک ہے اور اس میں اور اہل لشف تحقیق کیونکہ  
 علم کے معلوم کو ساتھ متعلق ہوئے معلوم کا حاصل ہونا نفس عاتل میں  
 اور نہ مثال نفس میں یعنی اوس کی صورت میں لازم  
 نہیں آتا پس قوم کے نزدیک تو مسمی علم کا  
 لعلق خاص ہے، اور وہ نسبت جو ذات کے لئے معلوم ہو حادث ہو  
 سید السند نے جو فرمایا ہے یہ کتاب نامی ہو جو مستحق کشن دیا جاتا ہے



وكانت ان تلك النسبة متأخرة عن  
المعلوم في العقل والاحتفاظ لا محققا  
تالفة ويسر جمع الى هذا ما قال بعض العلماء  
العام له اضافتان احدهما الى العالم  
والاخرى الى المعلوم فعلى تقدير الاحتفاظ  
لا ينافر بين العلم والمعلوم الا بما  
الا اعتبار بل لهما اضافة غير لهما و  
هي اضافة العالم الى المعلوم وكما تضمن  
الى هذه الشار والبقولهم العلم صفة  
ذات ان اضافة فالصفة هي العلم و  
الاضافة هي العالمية كما صرح به في  
المقاصد ومن قال انه اضافة محض  
ليقول انه نسبة بين العالم والمعلوم ولا  
اش للعالم في المعلوم اصلا فان سالت  
ما حقيقة العلم قل ذلك المبدأ على  
ما هو عليه في نفسه اذا كان ذلك غير  
مستنع واما ما يمتنع ذلك فالعلم به هو  
لا ذلك لى العلم بما لا يعلم بانه لا يعلم  
علم قال عليه الصلاة والسلام ان  
الله احتجب عن العقول كما احتجب عن  
الابصار وان العلماء الا على يطلبونه  
كما يطلبونه انتم فالعقول والفهوم عاجزة  
عن ذلك كنههم كالا بصائر قال الامام  
زهرية ويحذر كما الله نفسه والله في ذلك  
بالعباد وقال الصديق رضي الله عنه العجز

اور یہ ظاہر ہے کہ وہ نسبت معلوم عقل اور ملاحظہ میں متاخر  
کیونکہ وہ نسبت تو تابع ہے اور بعض عالم کا توں بھی اسی طرف راجع  
ہے وہ یہ ہے کہ علم کی دو اضافتیں ہیں ایک نسبت تو عالم  
کی طرف ہے اور دوسری معلوم کی طرف پس جس صورت میں  
کہ کوئی شے حاضر ہو اس وقت علم اور معلوم میں صرف  
اعتباری مغایرت ہے بلکہ اس مقام پر ان دو اضافتوں  
کے علاوہ ایک اور اضافت ہے اور وہ اضافت عالم کی  
معلوم کی طرف ہے اور شاید کہ علم کے اسی کی طرف  
اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ علم ایک صفت اضافی  
والی ہے پس صفت تو علم ہے اور اضافت عالمیت  
ہے جیسا کہ مفسرین اس کی تفسیر کی ہے اور  
جو شخص یہ کہتا ہے کہ علم اضافت محض ہے وہ کہتا ہے  
کہ علم ایک نسبت علم اور معلوم کے درمیان ہے اور  
عالم کو معلوم میں بالکل کچھ اثر نہیں ہے پس اگر خیر پوچھ  
جائے کہ علم کی کیا حقیقت ہے تو جواب میں کہہ کہ علم دریافت  
کرنے والی حالت کا ہے طرح پر کہ وہ واقع میں ہے جب کہ دریافت کرنے  
اس کا غیر مستنع ہو اور جو شے اس قسم کی ہے کہ وہ دریافت ہو  
تو اس کا علم ہی علم ہے نہ کہ اس کا دریافت کرنا یعنی علم اس  
بات کا کہ علم اس کے متعلق نہیں ہو سکتا ہے یہی اس کا علم ہے  
علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ عقول سے مستتر  
ہیں جیسا کہ عقول سے مستتر ہیں اور ملا علی بھی اللہ تعالیٰ کو  
طرح طلب کرتے ہیں جیسا کہ تم طلب کرتے ہو پس عقول اور انہما  
اوپر صفت دریافت کر فیہ عاجز ہیں جیسے کہ البصائر عاجز ہیں اور فرمایا کہ  
تعالیٰ کی برتری حجت ہو اور ذاتیہ و مجردہ اللہ نفسه والشہد روف یا  
اور صلیق اکبر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ دیکھ اور اک سے



من درك الاذكار قال مصباح التوحيد  
 علی کرم اللہ وجہہ جین سئل ہم عرفنا بلاء  
 فتنہ ہما عرفنی لفسنہ لا یدک بالقیاس و  
 یقاس بالناس قریب فی بعدہ و بعید  
 فتر بہ فوق کل شیء انتھی قال ابوالقاسم  
 قشیری فی رسالتہ لیس یرید الصدیق  
 لا یعرف لان عند المحققین العجز عن  
 جود دون المعدوم کا لمقد عاجز عن  
 ورہ او لیس بکیب لہ ولا فعل و العجز  
 جود فیہ کذلک العارف عاجز عن  
 معرفتہ و العرفۃ موجودۃ فیہ لا یحتاج  
 عند ہذا الطائفۃ المعرفۃ بہ سبحانہ فی  
 اجتماع ضروریۃ فالمعرفۃ الکسیۃ فی  
 ابتداء و الکانف معرفۃ علی التحقيق فلم  
 یصل الصدیق رضی اللہ عنہ شیئاً  
 لا یطاق الی المعرفۃ الضروریۃ کا السراج  
 یطلع الشمس و انبساط شعاعہ نتیجی  
 منہ قدس سرہ لا یخترنا عن العلم بمعرفتنا  
 معرفۃ و لا یحصل ہذا العلم الا برفع  
 حجب و اغظھا لفسنک فان لم تکن ترہ  
 حیلہ بن دلت النصوص علی عموم علمہ  
 فی بکل شیء موجودا کان او معدوماً جزئیاً  
 او کلیاً و علیہا الاعتماد و ما ذکرنا  
 نعرف الا متدکال من ان المقتضی  
 م ذاته تعالیٰ و المصحح للعلومیۃ ذوات

ادراک ہے اور مصباح التوحید علی کرم اللہ وجہہ  
 سے کسی نے پوچھا کہ آپ نے اپنے رب کو کس شے  
 سے پہچانا فرمایا کہ جس شے سے میرے لفظ ذی بتلایا  
 اسی سے پہچانا وہ قیاس سے مدد نہیں ہیں اور  
 آدمیوں پر انکو قیاس کر سکتے ہیں پھر بعد میں قریب ہیں اور  
 اپنے قرب میں بعید ہیں اور ہر شے سے عالی ہیں ختم ہوئی کلام  
 علی کرم اللہ وجہہ کی ابوالقاسم قشیری نے اپنے رسالہ میں کہا ہے  
 کہ صدیق اکبرؑ کی مراد یہ نہیں کہ ذات باری پہچانی نہیں جاتی کیونکہ محققین  
 کے نزدیک عجز او سکوکہتے ہیں کہ کوئی شخص موجود سے عاجز ہو نہ کہ معدوم  
 سے عاجز ہو مثلاً ایاج بیٹھو سو عاجز ہے کیونکہ اس کے اختیار میں نہیں اور  
 بیٹھا او میں موجود ہے اسی طرح عارف اسکی معرفت سے عاجز ہے  
 لیکن معرفت میں موجود ہے کیونکہ معرفت تو ضروری ہے ہمارا اس کے وہ  
 نزدیک معرفت اللہ سبحانہ کی انتہا میں ضروری ہے پس معرفت کسب  
 ابتدا میں اگرچہ مذہب صحیح کے موافق معرفت ہے لیکن صدیق اکبرؑ رضی  
 اللہ عنہ نے معرفت ضروریہ کے مقابلہ میں اس معرفت کو شمار نہیں  
 کیا جیسے کہ چراغ پھورج کے نکلنے اور اس کے شعاع کے  
 پھیلنے کے وقت کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے ختم ہوئی کلام ابوالقاسم  
 قشیری کی پس معلوم ہوا کہ ہمارا اپنی معرفت کے علم سے عاجز ہوتا  
 یہی معرفت ہے اور یہ علم بغیر حجابات کے اٹھے حاصل نہیں ہوتا  
 اور ان سب حجابوں میں تحت حجاب تیر النفس ہے  
 مرحلہ با و لواں نصوص اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ  
 حق تعالیٰ کا علم ہر شے کو شامل ہے خواہ وہ شے موجود ہو یا معدوم  
 جزئی ہو یا کلی اور نصوص ہی پر ایسے اس میں اعتماد ہے اور حق تعالیٰ  
 کے عموم علم پر جو یہ دلیل ملتی ہے کہ علم کا مقتضی اللہ  
 تعالیٰ کی ذات ہے اور معرفت کا مصحح معلومیت کی ذات

الشرع فی ہذا علم جزئی و کل ذلک ان شاء اللہ



العلومات والمبالغ منتف من غير عليه ان  
 عدم المبالغ في نفس الامر مهم وعلما عندنا  
 لا ينفع والحكماء ما قرروا في كيفية علمه  
 تعالى ما يتاوى على عمره ولذا لم يتغيروا  
 له لكن الامام حجة الاسلام والشيخ ابو  
 البركات البغدادي قالوا ان اكثر المتقدمين  
 والمتأخرين من الفلاسفة انكروا علم  
 بالجنبيات وتبعها المتأخرون وتفصل  
 مذاهبهم في هذا على اصولهم ليتبين لك الامر بالمعلوم اعلم انه  
 لا متغير ولا مادي ولا متغير ولا مادي لا متغير واقا  
 متغير ولا مادي القسم الثاني سواء كان كليات او جزئيا  
 يعلمه تعالى فانه يعلم ذاته ويعلم العقول  
 والقسم الثالث هو الاجرام العلوية  
 لان مقاديرها واشكالها باقية معصومة  
 عن التغيرات غير معلومة تعالى بالاشياء  
 عندهم لان ادراك الجسمانيات لا  
 يكون الا باله جسمانية والقسم الرابع مثل  
 الصور والاعراض الحادثة والنفس الناطقة  
 غير معلومة له تعالى عندهم لانها متغيرة  
 يلزم من تغيرها تغير العلم ولا تغير في  
 ذاته ولا في صفاته والقسم الاول من  
 الاحكام الكلية والفاسدة غير معلومة  
 له تعالى عندهم للوجوه المذكورة و  
 قال المتأخرون لا يعلم الله تعالى المادي  
 والمتغير من حيث

ہے اور علم سے کوئی مانع نہیں ہے تو علم ضروری ہوگا تو اس پر  
 دلیل پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ نفس امر میں عدم کا مانع نہیں  
 ہے اور اس کا عدم ہمارے نزدیک نفع نہیں دیتا اور حکماء  
 اللہ تعالیٰ کے علم کی کیفیت میں کوئی ایسی بات نہیں لکھی کہ جس سے  
 عموم علم معلوم ہو اور ایسا ہوا ہوا ہوا ہے اس سے کچھ نقص نہیں کیا گیا  
 امام حجة الاسلام ابو البركات البغدادي نے کہا ہے کہ اکثر المتقدمين  
 والمتأخرين فلاسفة نے جنبيات کے علم کا انکار کیا ہے اور متقدمين  
 نے بھی اون کا اتباع کیا ہے اب ہم اون کے مذہب کو اون کے  
 اصول کے مطابق تفصیلاً بیان کرتے ہیں تاکہ مسئلہ خوب واضح  
 ہو جاوے پس جاننا چاہئے کہ امر معلوم یا تو مادی متغير ہوگا  
 لا مادی لا متغير ہوگا اور یا مادی لا متغير ہوگا اور یا متغير لا مادی  
 ہوگا قسم ثانی کو خواہ کلی ہو خواہ جزئی ہو اللہ تعالیٰ جانتے ہیں چنانچہ  
 اپنی ذات کو اور عقول کو جانتے ہیں اور قسم ثالث یعنی مادی لا متغير  
 اجرام علویہ میں کیونکہ اون کے مقادیر اور اشکال باقی رہنے اور  
 ہیں تغیرات سے محفوظ ہیں اور اللہ تعالیٰ کو بقول اون کے انہی  
 کے اشخاص کا علم معلوم نہیں کیونکہ جسمانیات کا بغیر اولیٰ جسمانیہ کے نہیں  
 ہے اور قسم رابع یعنی متغير لا مادی مثل صور اور اعراض حادثہ  
 نفوس ناطقہ کے ہیں اور اللہ تعالیٰ کو بقول اون کے یہ سب  
 اشیا معلوم نہیں ہیں کیوں کہ یہ سب اشیا متغير ہیں اور  
 تغیر سے علم کا تغیر لازم آتا ہے حالانکہ اوس کی ذات  
 صفات میں کوئی تغیر نہیں ہے اور قسم اول یعنی مادی  
 اجسام کائنة اور فاسدہ میں یہ بھی اون کے نزدیک اللہ  
 کو معلوم نہیں ہیں پہلی دو وجہ سے اور متاخر  
 فلاسفة نے کہا ہے کہ اللہ ذاتی مادی اور متغير  
 بحیثیت اس کے کہ مادی مادی ہے۔



هو مادی ومن حیث هو متغیر لان ادراک  
الجزئیات المادیة من حیث اقتراهما بالمادة  
احساس وتخیل وهما لا یكون الا بالة  
جسمانیة متغیرة وكذلك العلم بالجزئیات  
المتغیرة من حیث وقوعها فی الماهی و  
الحال والمستقبل یوجب تغیر العلم وافت  
ادراکها لا من حیث الاقتران بالمادة  
کعلم المنجم بالكسوف الجزئی وادراکها  
من حیث وقوعها فی الاثر منة بل مع  
الان منة فهو ثابت له تعالى من غیر لزوم  
شیء من الامریت ویرد علی قولهم احس  
وتخیل منع الحصر فیهم وقیاس الغائب  
علی الشاهد لا یفید ویرد علی قولهم و  
ادراک الجزئیات المتغیرة من حیث وقوعها  
فی الاثر منة المعینة یوجب تغیر العلم من  
حیث انه متغیر سواء کان جزئیاً ولذا هم  
الحکم فی الشفاء والتحقق ان ذاته تعالى  
لما لم یکن زمانیا بمعنى الحادث فی الزمان  
والکان مقامه ناله عندهم کان جمیع الا  
زمانة عند لا حاضر لا کا لخط المستدل الحاضر  
بجمیع اجزائه فیعلم کل متغیر واقع فی زمانه  
من غیر لزوم التغییر فی ذاته فهو لعل  
کل شیء فی زمانه کما لعل کل شیء فی  
مکانه من غیر تغیر یا السنة الی ذاته  
تعالى انما التغییر والقدم والتاخر

متغیر متغیر ہی نہیں جانتے کیونکہ جزئیات مادیہ کا ادراک  
بحیثیت اون کے مادے کے ساتھ مقرر ہوئے کے  
احساس اور تخیل ہے اور احساس اور تخیل بغیر ان جسمانیہ  
متغیریہ کے نہیں ہو سکتا اور اسی طرح جزئیات متغیرہ کا علم  
بحیثیت اون کے ماضی و حال اور مستقبل میں واقع  
ہونے کے تغیر علم کا واجب کرتا ہے اور جزئیات متغیرہ  
کا ادراک بغیر اعتبار بحیثیت اقتران بالماہدہ کو جسے  
علم منجم کا کسوف جزئی کے ساتھ اور ایسے ہی ادراک  
جزئیات بحیثیت اون کے اثر منہ میں واقع ہونے کے  
بلکہ مہ ازمنہ کے اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اور کوئی  
اشکال ہر دو اشکال میں سے لازم نہیں آتا اور یہ جو انہوں نے  
کہا ہے کہ ادراک جزئیات کا بحیثیت اون کے مادہ سے مقرر  
ہونے کے احساس ہے یا تخیل ہے اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے  
کہ یہ حصر ممنوع ہے اور نیز قیاس کرنا غائب کا شاہد پر مفید نہیں ہے  
اور یہ جو وہ کہتے ہیں کہ جزئیات متغیرہ کا علم بحیثیت اون کو ازمنہ  
معینہ میں واقع ہونے کے تغیر علم کو بحیثیت اس کے کہ وہ متغیر  
واجب کرتا ہے تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جزئی کی کیا تخصیص  
جزئی ہو یا کلی تغیر علم تو ہر صورت میں لازم آوے گا اور اس میں شفا میں  
اس حکم کی تعلیم کی اور تحقیق اس بار میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات چونکہ زمانی یعنی  
زمانہ میں حادث نہیں ہے اگرچہ اون کے نزدیک زمانہ کو  
مقدار ہوتا ہے تمام زمانہ او کو نزدیک حاضر میں صیاح خط جو ممتد ہو اور اپنے  
تمام اجزاء حاضر ہو پس اللہ تعالیٰ اس بات کو جانتے ہیں کہ ہر جزئی  
زمانہ میں بغیر اس بات کہ تغیر اس کی ذات میں لازم آوے واقع ہو جیسا کہ ہر شے کو  
اس کی مقام میں جانتے ہیں اور کوئی تغیر اس کی ذات  
میں لازم نہیں آتا۔ تغیر اور قدم اور تاخر



فی الحوادث بنسبته لبعضها الى بعض لا  
بالنسبة الى ذاته تعالى وتقدس وقيل  
علمه تعالى له لقلقات انزلية بكل ما يصح  
ان يعلم وتقلقات متجددة بالمتجددات  
من حيث وقوعها في الزمنة معينة و  
التغير في المتعلقات والاضافات لا يضر  
بكمالها لان ذلك التغير والتجدد ليس  
بنقصان في ذاته بل لان كماله التام  
يقضي ان لا يكون المتجدد حاصله في  
الانزل لنقصان ذلك المتجدد كما ان  
المتنوع لا يتعلق بالقدرة لفقدان  
المتنوع بالنقصان في ذاته وقد مر  
وكذا اساساً لاهتمام العقليّة  
مرحلة جن قال بعض اهل الله القلب  
مرأة وايها مصدر لها ابد او لكن قد يصدر  
كما في الحديث ان القلوب يصدر الخليل  
وفي الحديث ان جلودها ذكر الله فصد  
من امة القلب تعلقه بعلم الغير عن العلم بالله  
تعالى فخذ التعلق بالغير هو صداءها  
لانه المانع عن مجئ الحق الى هذا القلب  
لان الحضرة الا لطفية بتجليه واسماً  
لا يتصور الحجاب في حقها فخذ التعلق  
بالغير هو يعبر عنه بالكن والعقل والعصا  
والمرين وغير ذلك مع ان ما اشتغل به  
القلب هو في نفس الامر عند العلماء

نوب في كيفيت باقتداره في الشك

تو اودیشیں بہ نسبت بعض کے بعض کی طرف ہے اور اللہ تعالیٰ  
کے اعتبار سے قدم اور تاخر اور تیز و غیرہ کچھ نہیں اور  
کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم کے لئے ہر اوس شے کیساتھ معلوم  
ہو کے تعلقات ازلیہ ہیں اور متجددات کے ساتھ بحیثیت  
اون کے ازمنہ معینہ میں واقع ہونے کے تعلقات متجددہ ہیں  
اور متعلقات اور اضافات میں تغیر اوس کے کمال کا متغیر نہیں  
ہے کیونکہ تغیر اور متجدد اوسکی ذات میں نقصان نہیں ہو کیونکہ  
اوس کا کمال تام اس کا مقفی ہے کہ متجدد ازل میں بہ  
سبب نقصان اس متجدد کے حاصل نہیں ہے جیسا کہ متنوع  
کے ساتھ بہ سبب نقصان متنوع کے قدرت متعلق نہیں ہوتی  
نہ بہ سبب اس کے کہ ذات قدرت میں نقصان ہے  
اور اسی طرح تمام محالات عقلیہ میں  
مرحلہ تریسینواں بعض اہل اللہ کہتے ہیں کہ قلب ایک  
آئینہ صیقل کیا ہوا ہے اوس میں رنگ بالکل نہیں ہے  
لیکن کسی کسی رنگ آلود ہو جاتا ہے چنانچہ حدیث میں  
آیا ہے کہ قلوب کو بھی رنگ لگ جاتا ہے جیسا کہ لوہے  
کو رنگ لگتا ہے اور یہ بھی آیا ہے کہ دلوں کا صیقل اللہ کا ذکر  
ہے اور دل کا رنگ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو چہرہ کر علم غیر کو متعلق  
ہو پس یہ غیر کا علم قلوب کا رنگ ہے کیونکہ یہی تجلی حق کو  
قلب تک آنے سے روکتا ہے کیونکہ اوس طرف سے تو کوئی  
مانع موجود نہیں ہے وہ تو ہمیشہ متجلی رہتے ہیں حجاب و کو  
حق میں ہو ہی نہیں سکتا پس یہ غیر کا تعلق کن اور غفل  
اور عسار اور رین کہلاتا ہے لیکن جس شے کے  
ساتھ کہ قلب مشغول ہوتا ہے وہ واقع میں  
مسار کے نزدیک



باللہ ہو الحق للہ شرفہ و قد فی المسألة  
لا حجب ولا منہ ولا جل ذلک اعتقدہ  
الغیر فبعد عن المحذور و طرد عن علم اللہ  
فی علمہ قال اللہ تعالیٰ قلوبنا فی الکنہ  
مما تدعونا الیہ اے فی الکنہ من هذا  
الامر الخاص والیست فی الکنہ مما ہو غیرہ  
فغیرہ قد اشرق علی غشاہما  
المستقلة فالقوب ابدالم تزل مخطوۃ  
علمہ الجلاء آرا بالبحر الذاتی او الصفاۃ  
او الانعالی او الآثاری فان علم صاحب  
القاب ان هذه المراتب منسوبة الیہ  
تعالیٰ انما العارف باللہ فی جمیع الاحوال  
وان لم یفطن لغیر مقرر فی منہ عن غیر  
المحذور لا یصاب و اما فی نفس الامر  
مع اللہ فی ذکر اللہ ابدًا او بہذا الستر  
یسامح العبد فی جہنم کما یسامح معہ عند  
ارتکاب اسماہ او دفعہ خلقہ قال  
تعالیٰ خلقکم و ما تعنون و اما علمہ بذاتہ  
فقال الغزالی قدس سرہ فی کتابہ  
المعنون بہ عن غیر اہلہ ذات اللہ سبحانہ  
تجردت عن المادۃ لا جسم ولا جسمانی  
و کل من یكون کذلک فهو عالم بذاتہ  
لان کل ہر دیکون ہویتہ المودۃ حاکمہ  
لہ اے لذاتہ فیكون اللہ عالمًا بذاتہ  
از العلم حضی الماہیۃ المجردة عن

حق ہے۔ لیکن اوس کا آئینہ قلب ہیں پھر اس نسبت سے  
ہیں بلکہ فی واقع میں خود دشتے حق تعالیٰ ہی ہیں مگر  
اوس کا ادراک نہیں ہے اس لئے کہ اوس کو غیر اللہ  
سمجھتے ہیں اور اللہ کے علم سے دور اور مردود ہو کر اپنے  
علم میں لگ گئے چنانچہ حق تعالیٰ نے فرمایا کہ کفار کہتے  
ہیں کہ ہمارے دل اوس شے سے جس کی طرف آپ  
جاتے ہیں بچہ پڑھتی ہیں فرشتے پڑھتے ہیں اور شیائے پردوں میں  
نہیں ہیں پس اور اشیاء آئینہ میں مل رہی ہیں قلب پر روشن  
ہے پس قلوب ہمیشہ سے صفائی اور روشنی پر ہی مخلوق  
ہوئے ہیں اور اس طرح مخلوق ہونا قلوب کا یا تو محسلی  
ذاتی سے ہے یا صفاتی ہے یا اضافی سے ہے یا آثاری تو  
پس اگر صاحب دل اس کو جانتا ہے کہ یہ جملہ مراتب  
اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہیں تو وہ تو اپنے تمام احوال  
میں عارف باللہ ہے اور اگر نہ سمجھا اور نہ جانتا تو وہ مردود و موقوف

در الثمین فی بشرات بنی الامین و مسلمات حضرت  
شاہ اسحق صاحب اس کتاب میں جلد بجز حضرت مولانا شاہ ولی اللہ صاحب  
اپنے اعز واقارب کے وہ حالات لکھی ہیں جو انہوں نے حضرت کی مدح مبارک  
سے حاصل کیے قیمت اس سید الغنی کلیمی عقب کمان محل دہلی سے منسلک ہے

غزالی قدس سرہ نے اپنی کتاب المعنون بہ عن غیرہ  
میں فرمایا ہے کہ اللہ پاک کی ذات مادہ سے مجرد ہے  
نہ جسم ہے نہ جسمانی ہے اور جو شے ایسی ہوتی ہے وہ  
عالم ہوتی ہے کیونکہ ہر مجرد کی ہوت مجرہ  
اوس کے نزدیک حاضر ہے۔ پس معلوم  
ہو اللہ تعالیٰ عالم بذاتہ ہیں کیونکہ علم ماہیت  
مجردہ عن الطوائف



الواحق الخاصية وهما كذا فيكون  
الله عالمًا بذاته وهو معبود جميع الوجودات  
فان فيكون عالمًا لجميع الوجودات لان  
من علم ذاته علم كونه مبدع الخلق لا  
لان من تميز العلم بذاته والعلم بكونه  
مبدع لا ينفك عن العلم بذاته والعلم بكونه  
فان قلنا اذا كان العلم هو المحضو وهو  
ليست مدعى المتعاضة لا انتفاع محضو الشيء  
عند نفسه فكيف يكون عالمًا بنفسه اولا  
ومتعاضة له متعاضة ان المحضو هو عدم  
الغيبية وهو لا يقضي النسبة بل لفي  
النسبة ولفي النسبة قد يكون بوحدة  
وانتفاء الاثنينية فلا ليست مدعى  
المتعاضة بل لصدق مع العينية بل  
اعلى مراتب المحضو الشهود للعالم  
لنفسه بنفسه من احتياج الى امر متعاض  
بين العالم والمعلوم بل ينتزع من  
هذا المحضو نسبة وضافة وبق له العلم  
وهما يدل بطاهره على عينية علمه تعالى  
قوله وفوق كل ذي علم عليم فانه يدل على  
ان العليم بمتدرج في ذي علم و  
ان العليم هو الذي على عينه والالم يقف  
من حد دل بتسلسل تجلات ذي العلم  
فانه يكون علمه متعاض الذات مرحلة  
في لوائح الاسرار امام الحق الى الاحكام

محضو کا نام ہے اور اس مقام میں یہ امر متحقق ہے تو  
اللہ تعالیٰ عالم بذاتہ بھی ہوں گے اور ظاہر ہے کہ اللہ  
تعالیٰ تمام موجودات کے مبدع ہیں تو علم بھی ان کا تمام  
موجودات کے متعلق ہوگا کیونکہ جبکہ اپنی ذات کا علم ہوگا  
اوسکو غیر کے لئے مبدع ہونے کا بھی علم ہوگا کیونکہ علم بالبدع  
علم بذاتہ کا متمم ہے اور علم بالمبدع علم بالآخر کو متضمن ہے  
پس اگر تویہ کہے کہ جب علم نام محضو کا ہوا اور محضو متعاض  
کو مقتضی ہے کیونکہ شے اپنے ذات کے نزدیک تو حاضر ہو  
ہی نہیں سکتی پس باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم کیسے  
ہو سکتا ہو اس کا جواب یہ ہے کہ محضو کے معنی غائب  
نہ ہونے کے ہیں اور غائب نہ ہونا نسبت کو مقتضی نہیں ہو  
بلکہ لفظ نسبت کو مقتضی ہے اور نسبت کی لفظی کہی اس طرح  
بھی ہوتی ہے کہ وہ شے واحد ہو اور اس میں تعدد نہ ہو  
پس معلوم ہوا کہ علم متعاضہ کو مستدعی نہیں ہے بلکہ باوجود  
عینیت کے بھی صادق ہے بلکہ یہ تو محضو کا اعلیٰ مرتبہ ہے  
کہ علم اور معلوم ایک ہی شے ہو اور عالم و معلوم میں کوئی امر  
متعاضہ ہو بلکہ خاص اس محضو سے اور اعتدالت ماخوذ کی  
جاتی ہے اوسکو علم کہتے ہیں اور اللہ کا علم اوس کے عین  
ہونے پر دلائل بہت ہیں اول تویہ ہی ہے و فوق  
کل ذي علم عليم یعنی ہر ذی علم کے اوپر ایک ہوا جاننے والا ہے  
پس یہ آیت کریمہ اس پر دال ہے کہ عليم ذی علم میں مندرج نہیں ہے اور اس پر  
دال ہے کہ عليم وہ ہے کہ اوس کا علم عین ذات ہے ورنہ علم کا کسی حد پر توقف  
نہ ہوگا اور تسلسل لازم آویگا برخلاف یہی علم کے کہ اوس کی  
علم ذات کے لئے ہے مگر حد پر تو اول امام  
غزالی کی کتاب لوائح الامر میں ہے کہ علم ایک صفت ہے



واحدة يدركها جميع المعلومات لا ان لكل  
علم معلوم علماً بل العلم من تعلق العالم بشئ  
مغائر للعالم بالذات او بالا اعتبار والتعلق  
نسبة عدمية ليس لها وجود والمعلومات حاضرة  
عند سبحانه يراها من جميع الوجوه بعلم واحد  
والاختلافات الى المعلومات لا اليه سبحانه  
وعلم المحادث ليس كذلك لانه مقيد بالزمان  
اي الماضي والمستقبل والحال ويتقيد  
بالاحكام الزمانية فيغلب عليه القصور  
فلا تكشف له تعالى ليس بحصول العلوم  
وامثاله بل بذوات المعلومات ولو اذها  
من الصفات الحقيقة او اعتبارية وجوباً و  
وعدماً **سؤال** كيف يتصور تعلق  
علمه تعالى بالمتنوعات بهذا المعنى ان ليس  
له ذات بل هي علمات محضة في انفسها  
فما معنى لا تكشف والحال ان اهل الحق  
اتفقوا على ان علمه تعالى اعم من قدرته  
لتعلقه بالواجب والممكن والمتنوع بخلاف  
القدرة فانها لا تتعلق الا بالممكن **فتلقا**  
المتنوعات الخارجية كشريك الباري اجتماع  
التقيضين **وكان** رؤية الله سبحانه  
بصورة ما لها موطن الا القوة المختبلة  
للقول لها الخيال المتصل عند المحققين و  
رسالة من اليقين مع ترجمه اردو از محب الی مولانا فخر الدین صاحب  
بدیع الایمان رتبہ سید عیاضی جعفری سجادہ نشین خانقاہ کلی علی گانہ محلہ

کہ اس سے تمام معلومات کا ادراک کیا جاتا ہے  
اور اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہر معلوم کے علم کا علم ہے  
بلکہ علم نام عالم کے تعلق کا ہے جو کسی شے مناسبتاً  
ہو اور خواہ مناسبت بالذات ہو یا بالا اعتبار ہو اور تعلق  
ایک نسبت عدمیہ ہے کہ اس کا وجود نہیں ہے اور  
سب معلومات اللہ سبحانه کے نزدیک حاضر ہیں اللہ  
تعالیٰ ان کو سن کل الوجود جانتے ہیں اور اختلافات  
معلومات میں ہیں اللہ سبحانه میں نحوذ باللہ کوئی اختلاف  
نہیں ہے اور محادث کا علم ایسا نہیں ہے کیونکہ مقید بالزمان  
نہیں ہے یعنی ماضی یا حال یا مستقبل سے مقید نہیں ہے بلکہ  
احکام زمانیہ کے ساتھ مقید ہے اس واسطے کہ علم محادث  
میں قصور واقع ہو جاتا ہے پس اللہ تعالیٰ کا انکشاف علوم  
کے حصول یا مثال کے حصول سے نہیں ہے بلکہ  
معلومات کے ذوات اور لوازم سے ہے اور لوازم سے  
مراد صفات حقیقت یا اعتباریہ ہیں **سوال**  
اس سے کہ تو اللہ تعالیٰ کا علم متنوعات کے بھی متعلق ہو  
سکتا ہے کیونکہ ان کے ذوات نہیں ہیں بلکہ وہ تو عدم  
محض ہیں تو اس صورت میں انکشاف کے کیا  
سے ہوں گے اور حالانکہ اہل حق نے اس پر اتفاق کیا  
ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم قدرت سرعام ہے کیونکہ علم تو واجب  
ممکن اور متنع سب کے متعلق ہوتا ہے بخلاف قدرت کے  
کہ وہ ممکن کے ہی متعلق ہوتی ہے جواب متنوعات خارجیہ یہ  
میں شریک باری اور اجتماع یقینین اور اسید صرح اللہ سبحانه کی  
رویت ایسی صورت کیسا کہ اسکے لئے سوائے قوت تخیل کہ جب خیال  
تخیل کہیں کوئی مقام نہ ہو یہی محققین کے نزدیک متنوعات خارجیہ میں سے ہے اور



لا شك ان قوى الحالة في الابدان و  
 الصنوعة المر تسمية فيها معلومة للحق  
 سبحانه مع امتناع الصور في انفسها اذ  
 ليس لها ثبوت نفسي كما للمسكن المعدوم  
 حين عدمه ولا اوسع شئ في القواي من  
 الخيال فافهم لك ان ترسم فيه صور لا  
 ثبوت لها في الخارج ولا في العقل اذ العقل  
 لا يدرك محالا الا بالية هذه القدرة فهي  
 موطن الصور المحالة فيدركها العقل من  
 هذا الوجه لا ان المحال له صورة معقولة  
 اذ المعقولات لها صورة بثبوتية في انفسها  
 وان لم يكن موجودة في الخارج حين ادراكه  
 في العقل **مرحلة هن العلم نسبة بين**  
**العالم والمعلوم وما شئ الا ذات الحق تعالى**  
 وهي عين وجوده وليس لوجوده مفتوح و  
 مفتوح ليكون له طرف في ذيل النفي فقولهم  
 غير متناه اى لا طرف له ولا حد فهو صفة  
 سلبية والمعلومات متعلقات وجوده تعالى  
 فتعلق ما لا يتناهي وجودا بما لا يتناهي  
 معلوما ومقدرا ومرا اذ ا فوجوده تعالى  
 لا يتصف بالداخل فالوجود فان كل ما دخل  
 في الوجود فهو متناه وهو عين الوجود فهو غير  
 متناه فقد علمت منه ان تقدم موجد العالم  
 على العالم ليس تقدما ماينا يعني لم يكن بينه  
 وبين موجد لا زمان

بارتقالی کا علم مخلوق کا علم نہیں اور اللہ کے ذات غیر متناہی ہر یکہ شے میں موجود ہے

اس میں شک نہیں ہے کہ قوسے جو بدن میں ہیں اور صورت  
 جو انہیں نقش پذیر ہیں۔ یہ سب حق سبحانہ تعالیٰ کو  
 معلوم ہیں باوجود اس کے کہ صورتیں فی نفسہ متمنع ہیں  
 کیونکہ ان کا کوئی ثبوت نفسی جیسا کہ ممکن معدوم عدم  
 کے وقت ہے نہیں ہے پس اس تقریر سے واضح ہو گیا  
 کہ خیال میں ایسی صورتیں نقش پذیر ہوتی ہیں کہ جن کا نہ  
 خارج میں وجود ہے اور نہ عقل میں کیونکہ عقل شے محال  
 کو اسی قوت کے ذریعہ سے ادراک کرتی ہے پس یہ قوت  
 محال صورتوں کا مقام ہے پس ان کو عقل قوت خیال کے  
 ذریعہ سے ادراک کرتی ہے اس طور سے ادراک نہیں کرتی  
 کہ محال کی کوئی صورت معقولہ ہے یا یہ کہ معقولات کی واقع  
 میں کوئی صورت ثبوتیہ ہے اگرچہ وہ خارج میں ادراک  
 کے وقت موجود نہیں ہے۔ **مرحلہ چھپناں علم ایک نسبت**  
 ہے جو عالم اور معلوم کے درمیان ہوتی ہے اور علم اس معنی کر باری  
 تعالیٰ میں متحقق نہیں ہے کیونکہ وہاں تو سوائے ذات و کوئی  
 شے نہیں اور یہ نسبت باری تعالیٰ کا عین وجود ہے اور باری تعالیٰ  
 کے وجود کی نہ انتہا ہے نہ ابتداء پس اس کے کوئی طرف اور حد بھی  
 نہیں ہے پس یہ جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات غیر متناہی اس کے معنی میں  
 کہ اس کے کوئی حد اور طرف نہیں ہے پس علم ایک صفت سلبیہ اور معلومات  
 اس کے وجود کے تعلقات ہیں پس جو ذات کہ وجود کا اعتبار غیر متناہی نہیں ہے  
 وہ ایسی شے کے تعلق ہو کہ جو باعتبار معلوم اور مقدر اور مراد کے غیر متناہی ہے  
 پس اللہ تعالیٰ کا وجود دخول فی الوجود کیسے متصف ہی نہیں ہے کیونکہ جو وجود  
 داخل وہ متناہی ہے اور اللہ تعالیٰ عین وجود ہے نہ غیر متناہی پس اس سے  
 تو نے یہ بھی سمجھ لیا ہو گا کہ عالم کے موجد کا تقدم عالم پر زمانی نہیں ہے  
 یعنی عالم اور موجد کے درمیان کوئی زمانہ نہیں ہے۔



یتقدم عليه فيتأخر هذا عنه فعدم العالم ووجوه  
الحق لم يكن في وقت لكن الوهم يقتل ان بين  
وجود العالم ووجوه العالم بون وامتداد وذلك  
راجع الى ما عهد في الحسن من التقدم على الزمان  
والتأخر ولا ينوهم من هذا البیان قدم العالم  
اذا القديم هو الذي لا مفتتح له والعالم لم  
يكن موجودا في عينه وذاته ثم ظهر وجوده  
من الواحد الاحد واما حدوث العالم  
فظهر بعضه لبعض واعلم ان انتقالات  
العالم وتجدد النوازل وحدوث الاوصاف  
لا يورث في العلم الا لاهی انتقالات و  
حدوث وتجدد فان الراسمين في  
العلم قالوا العالم بجميع تقالبيه حاضر  
عند تعالى فالاعیان واحوالها على صوفا  
كانت عليها مشهودة معلومة له تعالى  
فاذا وجد الله سبحانه الاعیان واحوالها  
فانما وجدها لها لا له تعالى وهي على  
حالتها باما كنهها واما نكها واعتباراتها  
منكشفة عنده ويكشف الاشياء بعد  
شيئ الى ما لا يتناهي على التواتر التوالی  
والتتابع فالحدوث راجع من البعض  
الى البعض مثلا شخص واحد له  
صورة في الصبي وصورة في الشیاب

خمسہ سال سالان العین غیر از تصنیف مولانا شاہ ولی اللہ  
صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ خضر شاہ صاحب کتب نبی بابا علیہ السلام

کہ سجدہ اس پر تقدم ہوا اور عالم متاخر ہو پس عالم کا عدم اور  
حق کا وجود کسی وقت میں نہیں ہے لیکن وہم اس طرف جاتا ہے  
کہ عالم ادھم میں فرق اور درمی ہوا اور اصلی وجہ اس خیال کی  
یہ ہے کہ آدمی نے ہمیشہ سے تقدم اور تاخر زمانی کو سمجھا ہے  
اسی پر سب کو قیاس کرتا ہے اور اس تقریر سے یہ وہم نہ ہو کہ  
عالم قدیم ہے کیونکہ قدیم اس کو کہتے ہیں کہ جسکی کوئی ابتدا  
نہ ہو حالانکہ عالم اپنی ذات سے موجود نہ تھا اس کا وجود ولید  
احد سے ظاہر ہوا ہے اور حدوث عالم کا مطلب یہ ہے کہ بعض  
اشیا بعض کیلئے ظاہر ہوئی ہیں جانتا چاہیے کہ عالم کے  
انتقالات اور حوادث کا متحد ہونا اور اوصاف کا حادث  
ہونا علم الہی میں حدوث اور تجدد اور انتقال کو لازم  
نہیں کرتا کیونکہ جو لوگ راسخ فی العلم ہیں وہ کہتے  
ہیں کہ عالم مع اپنے تصرفات و تغیرات کے اللہ تعالیٰ کے  
مزید یک حاضر ہے پس تمام اشیا اور ان کے احوال  
جس صورت اور حیثیت پر ہیں اللہ تعالیٰ کو معلوم اور شاہد  
ہیں پس جب اللہ سبحانہ کسی شے یا اس کے حال کو  
ایجاد کرتے ہیں تو اس کو اس شے کے اعتبار سے  
ایجاد کرتے ہیں نہ کہ اپنے اعتبار سے بلکہ اشیا تو اپنے  
حال اور زمانہ اور مکان اور اعتبارات سے  
اللہ تعالیٰ کو منکشف ہیں اور ایک شے کو بعد دوسری  
شے کے پے درپے ایجاد کرتے ہیں پس حدوث  
آپس میں اشیا کے اعتبار سے ہے اس کی مثال  
ایسی ہے جیسے کہ آدمی کی ایک صورت لڑکپن  
میں ہوتی ہے اور ایک صورت جوانی میں  
سلاسل خمریہ حضرت مولانا خرمیہ رحمۃ اللہ علیہ کا چاروں سلسلہ اور



و صورته في الهزم وكل واحدة منها فائبة عن  
 الاخرى وهذه الصور فرضنا انها مستقرّة  
 تحت حجاب عينيك فاذا رفعت الحجاب  
 من بصرك ادركت كلها بنظرة واحدة فالماضي  
 والمستقبل والحال حاضرة عندك فلا يتصف  
 علمه بهذه الا زمان وطائفة من العلماء  
 ذهبوا فيها الى حدوث العلاقات وقال  
 العلامة الدواني في الزوراء جميع ما ذهب  
 اليه المتكلمون والحكماء في مشقة العلم  
 قاصر لعدم اطلاعه على جليلة الامر فقد  
 ثبت علمه بالبرهان كما ثبت بالقرآن  
 حتى سیرت هذه الصفة وكذا اسائر  
 الصفات في العالم على حسب قابليته كل  
 موجود من العالم اما ترى الى النخل كيف  
 بنت بيتا مسدداً يتجيد العقل فيه فليس  
 لها هذا العلم الا بعلم اعطاه الله تعالى  
 اياها وهكذا اسائر الحيوانات بل الجمادات  
 فان التسبيح لا يكون الا من علم **مرحلة**  
**ون** قال الله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم  
 المجاهدين منكم يديل بظاهرها ان العلم  
 بعد الا بتلاء اى الاختيار فكيف قوله تعالى  
 لا يعزب عنه مثقال ذرة اى قبل الخلق  
 وبعدك بعلم واحد قالوا العلم المتعلق  
 (بعد الا بتلاء)

اور ایک صورت بڑاپے میں اور ہر ایک ان صورتوں میں سے  
 ایک دوسری سے غائب ہو اور ان صورتوں کو ہم فرض  
 کرتے ہیں کہ پردے کے نیچے ہیں۔ تیری آنکھوں سے پوشیدہ  
 ہیں پس جب حجاب و نقاب اٹھایا تو سب صورتوں کو  
 ایک نگاہ سے ادراک کر لیا پس ماضی اور مستقبل اور  
 حال سب ان کے نزدیک حاضر ہیں پس اللہ تعالیٰ  
 کا علم ان زمانوں میں سے کسی زمانہ کے ساتھ متصف  
 نہ ہوگا اور علماء کی ایک جماعت اسکی قائل ہوئی ہے کہ تعلقات حادث  
 ہیں علامہ دوانی نے زور میں لکھا ہے کہ تکلم اور علماء کے  
 علم باری کے بارہ میں جقدر مذاہب ہیں سب قاصر اور  
 کوتاہ ہیں کیونکہ ان کو حقیقت پر اطلاع نہیں ہے۔ کیونکہ  
 جیسا اللہ تعالیٰ کا علم قرآن سے ثابت ہوتا ہے اسے اس طرح  
 برہان اور دلیل سے ثابت ہے حتیٰ کہ یہ صفت یعنی علم اور دیگر صفات  
 عالم میں ہر موجود میں اسکی استعداد کی موافق ساری ہے۔ دیکھتے  
 ہیں کہ شہد کی مکھی کیسا گھس گھس ہناتی ہے کہ عقل حیران  
 رہ جاتی ہے پس اس کو یہ علم اللہ تعالیٰ کا ہی عطا کیا ہوا ہے  
 اور اسی طرح تمام حیوانات بلکہ جمادات کو ان کی استعداد  
 کے موافق علم دیا ہے کیونکہ ہر شے تسبیح کہتی ہے اور  
 تسبیح علم سے ہی ممکن ہے۔

مرحلہ چہمپواں حق تعالیٰ نے فرمایا ہے و لنبلونکم  
 حتی نعلم المجاہدین منکم یعنی ہم تم کو ضرور آزمائیں گے تاکہ  
 تم سے مجاہدہ کرنے والوں کو جانیں اس آیت سے بظاہر یہ  
 معلوم ہوتا ہے کہ علم اللہ تعالیٰ کا بعد آزمائش کی ہے حالانکہ دوسرے مقام  
 پر فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ سے قبل پیدا کرے اور بعد پیدا ہونیکے کوئی شے  
 برابر ذرہ کے بھی غائب نہیں تو علماء نے اسکا جواب دیا کہ علم بعد آزمائش ہے

منوئی تحفہ عاشقین مسائل تصوف کا بیاض نظم میں قیمت ۲۴

وضع ایک انگل کا اور معنی علم ہونے کے



يسمى خبره واختيارا والعالم به ليسى خبرا  
وهذا الاسم ويجب ان يتأخر عن مرتبة  
الابتلاء والعلم الاول منه تعالى كان محيطا  
به قبل هذا البلاء وبعد ان ظهر اسم  
الخبر للعالم والمختبر للمعلوم والاختيار بفعل  
البلاء انما حصل بعد حصول البلاء وفيه  
شعار بان صفة العلم لا يضاف حقيقة الى  
المخلوق بل مجازا وانما الاضافة الحقيقية هي  
الى الله سبحانه لکن ظهرت هذه الصفة في  
المظاهر الخلقية بهذه العلاقة يضاف اليهم  
لذا السر العلم بعلم ظهور **مرحلة من**  
فعل الحق عند المتكلم صادر بآرادة بالاختيار  
بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك واعتد  
الحكام بآرادة بالايجاب اى ان شاء  
فعل وان لم يفعل لكن فعل الخليل لا م  
ذاته ومقدم الشرطية الاولى واجب  
التحقق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع  
التحقق فجاى الايجاب بهذا ولا نظن انهم  
ينفون الازادة ويجعلون الافعال  
الصادقة عن الحق مثل الاحراق من النار  
والاشراق من الشمس قائم كالمجعل  
الازادة منتهى سلسلة الاسباب الى  
انتباه في سلاسل ويا الله معجزه ردو جدا مجد حضرت  
شاه ولي الله صاحب محدث بلوى كى مشهور كتاب ريح قافان  
كے منقول حالات وحقرة شاه ضاکے سلسلوں کا ارتباط بتقریر

(۱) یکو پورجے۔ قیمت ایک روپیہ۔ پتہ: سید عبد الغنی جعفری سجادہ نشین خانقاہ طیبیہ لاہور (دہلی)

اس کو خبر اور اختیار کہتے ہیں اور اسے عالم کو خبر کہتے ہیں  
اور یہ ضروری ہے کہ یہ اسم یعنی خبر مرتبہ ابتلاء سے متاخر ہو  
اور اس سے پہلے جو علم تھا وہ محیط تھا قبل اس آزمائش کو  
ہی تھا اور بعد کو بھی ہے مگر ظہور اس اسم کا یعنی خبر کا عالم  
کے لئے اور خبر کا معلوم کے لئے اور اختیار کا اس آزمائش  
کے لئے بعد اس آزمائش کے ہی ہے اور اس سے یہ ہی  
معلوم ہو گیا کہ علم کی صفت حقیقتہ مخلوق کی طرف مضاف  
ہو نہیں کیا جائے اضافہ حقیقت اللہ سبحانہ کی ہی طرف ہے  
نظام خلقیہ میں اس صفت کا صرف ظہور ہوا ہے  
اور اسی علاقہ سے مخلوق کی طرف علم منسوب  
کیا جاتا ہے اور اسی بناء پر مفسرین نے اس علم  
کو علم ظہور سے تفسیر کی ہے۔

**مرحلہ سنا و نواں۔** تکلیف کے نزدیک اللہ  
تعالیٰ کا فعل اسی ارادہ سے جو اختیار کے ساتھ ہے  
صادر ہوتا ہے اور اختیار کے معنی یہ ہیں کہ اگر چاہے  
کرے اور نہ چاہے تو نہ کرے اور حکماء کے نزدیک  
ایسے ارادہ سے صادر ہوتا ہے کہ جو ایجاب کے ساتھ ہو  
اور ایجاب کے معنی یہ ہیں کہ اگر چاہے کرے اور نہ چاہے  
تب بھی کرے فعل خیر اس کی ذات کو لازم ہے فرق یہ ہے کہ  
پہلے شرطیہ کو مقدم کا وقوع ضروری ہے اور دوسرے شرطیہ کا مقدم  
ممتنع ہے پس ایجاب کو معنی یہ ہیں اور یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ  
ارادہ کی نفی کرتے ہیں اور جو افعال ان سے صادر ہوتے ہیں اس کو  
ایسا کہنے میں جیسے کہ جلانا آگ کا اور روشن ہونا شمس کا کہ یہ دونوں امر  
آگ اور شمس سے بلا اختیار صادر ہوتے ہیں پس تکلیف  
تو ارادے کو اسباب کا انتہائی قرار دیتے ہیں اور

خدا کا فعل صادر ہونے میں تکلیف اور حکماء کے قول



ترج بلا مرج لا الترجیم بلا مرج  
والحکماء یقولون الترجیم بلا مرج  
ایضاح ومنتھی سلسلۃ الاسباب  
ذات الواجب الذی ہو منشأ الوجود  
قال لا ما حجة الا سلا من الغرالی  
مبداء فیضان الکل علمه بوجه النظام  
فیكون علمه سببا لوجود المعلوم فاذا  
ارادته علمه بهذا النظام المتقن فكان  
الامام مال الی مذنب الحکماء و  
قد ذکر فی بعض رسائله لیس کل ما  
قاله الحکماء باطلا بل ان وافق الحق  
اخذناه وان خالف تركناه **رق**  
کیف یكون العلم سبب وجود المعلوم  
والحال ان العلم تابع للمعلوم ای  
مطابقان والاصل فی هذا التقابل  
المعلوم یعنی ان العلم لوقوع شئ  
فی وقت معین تابع لكونه بحیث یقع  
فیه لا نه ظله وحکایة عنه فان الصور ته  
القرسیة علی الجدار انما یقال لها  
هویة القریس لان القریس فی  
حد نفسه بکون هذا اوله یتصور انما  
الحال فالعلم لقیامه فی العند  
انما یحقق اذا كان فی العند فلا مدخل  
للعلم فی وجود العقل وامتقاعه  
بالنسبة الی الطرفین متساوية

یہ کہتے ہیں کہ ترج بلا مرج محال نہیں ہے بلکہ ترج بلا مرج  
محال ہے اور حکماء کہتے ہیں کہ ترج بلا مرج بھی محال ہے اور  
اسباب کے سلسلہ کا منتہی ذات واجب تعالیٰ کی ہے جو منشا  
ارادہ کی ہے امام حجتہ الاسلام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں  
کہ جملہ اشیاء کے فیضان کا سبب علم اللہ تعالیٰ کا ہے کہ جو وہ نظام  
کے متعلق ہے پس اس کا علم ہی وجود معلوم کا سبب ہے  
پس اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا ارادہ علم ہے جو اس  
نظام حکم کے متعلق ہے پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام بھی حکماء  
کے مذہب کی طرف مائل ہیں اور اپنے بعض رسائل میں  
یہ ذکر بھی کیا ہے کہ حکماء کا ہر ایک مقولہ باطل نہیں بلکہ  
اگر حق کے موافق ہو تو ہم قبول کر لیں گے اور اگر مخالف  
ہے تو چھوڑ دیں گے۔ سوال علم کیسے  
وجود معلوم کا سبب بن سکتا ہے حالانکہ علم تابع  
معلوم کے ہوتا ہے یعنی دونوں مطابق ہوتے ہیں اور اصل  
یہاں یہی ہے کہ دونوں مطابق ہوں یعنی مثلاً کسی خاص وقت  
میں کسی شے کے وقوع کا علم اس کے تابع ہے کہ وہ اس وقت  
خاص میں واقع ہی ہو کیونکہ وہ علم تو اسی کا ظل اور حکایہ ہے  
مثلاً دیوار پر جو گھوڑے کی تصویر کھینچی ہوئی ہے اس کو جو  
گھوڑے کی تصویر کہتے ہیں اس کی وجہ یہی ہے کہ گھوڑا  
واقعی ایسا ہی ہوتا ہے، اور اس کا عکس تصور نہیں  
ہو سکتا یعنی یہ نہیں کہہ سکتے کہ گھوڑا حقیقی ایک خاص  
ہیئت پر ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دیوار پر اس کی ہیئت ایسی  
ہے اور مثلاً زید کے گل آئینہ میں کھڑے ہونیکا علم جب ہی  
ہو سکتا ہے جب وہ گل کو کھڑا ہی ہو پس معلوم ہوا کہ علم کو کسی فعل کے  
وجود میں کوئی دخل نہیں اور نہ امتناع میں کوئی دخل ہے بلکہ دونوں



**فتق** التبعية بالمعنى المذكور لا يمكن الا  
 فى العلم لا نفعالى الحصولى و علمه سبحانه  
 حضورى فعلى والحضورى هو انكشاف المعلوم  
 بعينه وذاته مع جميع لوازمه الوجودية والعلانية  
 من غير ان يكون نسبة على طرف المعلوم  
 على السوية نعم هذا فى ادراكنا التصوىرى  
 يصح ولا نق لثقل هذا الادراك انه علم  
 لان العلم هو الحكم الاذعانى فكيف ينسب  
 الى الحق تعالى ان علمه كالتصوىرى فى الحقيقة ان  
 هذا القول قول ينفى العلم بالمسكنات قبل  
 وقوعها كما ذهب اليه المعتزلة وجمهورهم لا  
 يقولون به نعم نحن نقول ان العلم تابع المعلوم  
 بمعنى ان الله سبحانه يعلم كل شئ على ما هو  
 عليه فى حد ذاته ويحكم عليه على حسب ما  
 علم فى حال عدمه فتعين عنده تعالى جميع  
 احواله من الوجود والعدم فصديق من قال  
 علمه بسبب وجود المعلوم باعتبار رجوع  
 الكل اليه ومثل الامام كعلم النقاش  
 لصورة النقش الذى يخترعه من تلقاء  
 نفسه من غير مثال سابق فيوجد النقش  
 منه فيكون علمه ۞ ۞ ۞

فیصلہ وحدۃ الوجود والشہود عربی مع ترجمہ اردو جلد مجد  
 حضرت مولانا شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی اس کتاب کی  
 تعریف کے نام سے ظاہر ہے اور حضرت کے اغراء و احسان سے  
 ہر شخص ماہر و یتیم ۳ (سید عبدالغنی جعفری) خاؤن نشین خانہ کلوی

**جواب** تبعیت کے جو معنی بیان کئے ہیں  
 علم انفعالی حصولی میں ہو سکتے ہیں اور اللہ سبحانہ  
 تعالیٰ کا علم حضورى اور فعلى ہے اور علم حضورى یہ ہے  
 کہ معلوم بعینہ اپنی ذات اور تمام لوازم وجودیہ و درجہ  
 منکشف ہو جائے اور یہ انکشاف ایک نسبت میں عالم  
 والمعلوم نہ ہو تو ظاہر ہے کہ ایسے علم میں تبعیت بمعنی  
 مذکور متحقق نہیں ہو سکتی ہاں ہمارے علم کو یہ کہنا صحیح نہیں ہے  
 کہ یہ علم کی چیز کہ علم حکم ادعائی کو کہتے ہیں۔ پس حق تعالیٰ کی  
 شان میں کیسے کہہ سکتے ہیں کہ انکا علم مثل تصور کے ہے  
 اور اسکا قائل ہونا اسکو مستلزم ہے کہ حق تعالیٰ کو ممکنات  
 کا قبل از وقوع علم نہ ہو جیسا کہ معتزلہ کا مسلک  
 ہے۔ مگر جمہور معتزلہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ ہاں  
 ہم بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ علم تابع معلوم کے ہے  
 لیکن معنی اس کے یہ ہیں کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ  
 ہر شے کو جس طرح پر کہ وہ واقع میں ہے جانتے  
 ہیں اور اس پر موافق اپنے علم کے حالت عدم میں  
 حکم کرتے ہیں پس ان کے نزدیک شے کے تمام  
 احوال وجود و عدم وغیرہ متعین ہیں۔ پس جو شخص  
 کہہ سکتا ہے کہ علم باری سبب وجود معلوم کا ہے  
 یعنی باعتبار اس کے کہ سب اسی کی طرف راجع ہیں  
 اور امام غزالی نے اس کی مثال میں کہا ہے کہ انکی  
 مثال ایسی ہے جیسے کہ وہ نقاش کہ جو صورت کو اپنی  
 طرف سے تراشتا ہے اور ایجاد کرتا  
 ہے۔ اس کا علم اس صورت کے متعلق  
 قبل از وجود ہے۔ اور اس کا علم



سبب وجہ دہ انتہی ولا يتواهم من هذا  
البيان تعطيل صفة القدرة وهو ظاهر  
بلامرته **مرحلہ حن الوهم والشك**  
والظن والعلم اقسام الشعور فان الوقوع  
واللاقوع ان استويا فهو الشك وان قلب  
فهو الظن والمغلوب هو الوهم وان جزم  
فهو العلم وهو ثلثة اقسام علم اليقين و  
عين اليقين وحق اليقين اى علم كان بشرط  
البرهان او بحكم البيان او نبعت العيان و  
ذكر القشيري في رسالته وهو ماخوذ من  
يقين الساء في الاناء اذا استقر فاليقين  
استقرار واطمينان وينكشف لك الامر  
من مثال الفحم سمع ان في العالم نارا  
بتوا ترا اخبار فله علم اليقين بھا ثم حضرت  
النار حتى راى بالعين نارا فله عين اليقين  
بھا واذ اطرح فيها حتى اشتغل فله حق  
اليقين بھا فلا ول لا رباب العقول والثاني  
لا صحاب العلوم والثالث لا صحاب المعارف  
قال الشيخ في المفتوحات ان اليقين باعتبار  
نشأة اربع مراتب اولها مرتبة العين  
ثم مرتبة الحق ثم مرتبة الحقيقة فعلم  
وعينه وحقه كتابية اى واردة في  
كتاب الله العزيز حقيقة نبوية اى واردة  
في السنة والحديث انتهي ۛ ۛ ۛ

ترجمہ گنج ملفوظات خواجگان چشت اہل شریعت اردو ترجمہ

سبب اس کے وجود کا ہے اور اس تقریر سے یہ وہم نہ کیا  
جاوے کہ صفت قدرت کی مطلق ہے جیسا کہ دھندلیوں کی شکل  
کا ظاہر ہے کچھ اس میں شک نہیں۔ **مرحلہ اٹھا و نواں**  
وہم اور شک اور ظن اور علم یہ اقسام شعور کی ہیں اگر وقوع کی  
شے کا اور عدم وقوع برابر ہوں تو یہ تو شک ہے اور  
اگر ایک غالب ہو تو ظن ہے اور جانب مغلوب وہم ہے  
اور اگر ایک کا وقوع یقینی ہو تو یہ علم ہے اور یقین میں قسم پر ہے  
علم الیقین اور عین الیقین اور حق الیقین۔ علم الیقین تو اس علم کو کہتی  
ہیں جو برہان اور دلیل سے حاصل ہو اور عین الیقین وہ جو بیان  
سے حاصل ہو۔ اور حق الیقین وہ ہے جو محاسبہ سے حاصل ہو اس  
مضمون کو قشیری نے اپنے رسالہ میں لکھا ہے اور لفظ یقین  
یقین الماء سے مشتق ہے۔ یقین الماء جب بولتے ہیں  
جبکہ پانی برتن میں ٹھہر جاوے پس معلوم ہوا کہ یقین استقرار  
اور اطمینان کو کہتے ہیں اور اس مثال سے تجہ پر یہ خوب واضح  
ہو جاوے گا اس کی مثال کوئلے کی سی ہے کہ کوئلے نے سلا  
سنا کہ عالم میں آگ ہی ہے حتی کہ تو اترا اخبار سے یہ مضمون سنی  
سنا تو یہ تو علم الیقین ہے پھر اگر آگ اس کے سامنے لائی جاوے  
تو یہ عین الیقین ہے اور جب اس کو آگ میں گرادیا جاوے  
حتی کہ مشتعل ہو گیا تو یہ حق الیقین ہے پس اول یعنی علم الیقین  
تو اہل عقول ہیں اور دوسرے یعنی عین الیقین والے اہل علوم ہیں  
اور تیسرے یعنی حق الیقین والے اہل معرفت ہیں شیخ نے فتوحات  
میں کہا ہے کہ یقین کے چار درجے ہیں اول مرتبہ علم کا پھر مرتبہ  
عین کا پھر مرتبہ حق کا پھر مرتبہ حقیقت کا پس علم اور عین  
حق تو کتابی ہیں یعنی کلام باری تعالیٰ میں وارد ہیں اور حقیقت  
نبوی ہے یعنی حدیث میں وارد ہے ختم ہوئی کلام شیخ کی

علم الیقین کے اقسام



والایمان هو العلم المقدر لبقی ای الذعان  
وهو لا یزید ولا ینقص لانه ان نقص صلا  
لقدر او هو لا یکنی وان من ادن من یزید  
الاصفة وهی الطمانیة والاستقرار  
فقدن التقدیر لا یتهموا فی الزیادة  
والنقصان من رتبة الیقین لا یصل  
الیه ایدی الناس الا افراد منهم  
ولذا لا یجد الا وهو لیثک فی المقدر  
الذی وقع القسم منه تعالیٰ فی  
المرئق ومع هذا لم یحصل فی النفس  
من الیقین لا حقیقة ولا حقه ولا  
عینه ولا علمه فانما بالله وانا الیه  
راجعون قال تعالیٰ وما یؤمن اکثر  
هم بالله الا وهم مشرکون قال الشیخ  
قدس سره اسم العین والعلم والحق  
مشرک فاضیف الی الیقین ولا شدک  
ان الشک ضد الایمان لغوذا بالله  
من ذلک وان کان ناشیا عن حالة  
مبعی ان قلبه مطمئن بالایمان للکن  
حاله لم یتقدم لزیادة شراکة النفس  
المیوانیة والوسواس الشیطانیة یق  
لهذا الحالة الشک الخفی وهو لا ینافی  
الشرعی والکان یفاد بالایمان الحقیقی  
وبالجملة الیقین فوق العلم واما مراتب  
اعلمها حق الیقین واوسطها عین

اور ایمان علم بقدر یقینی ہے اذعان کو کہتے ہیں اور علم  
نہ کم ہوتا ہے نہ زیادہ ہوتا ہے کیونکہ اگر کم ہو گا تو دستور  
ہو جائیگا اور وہ کافی نہیں اور اگر بڑھے گا تو اس کے  
صرف صفت بڑیگی اور وہ صفت طمانیت اور استقرار ہے  
پس معلوم ہوا کہ نفس التقدیر میں نہ زیادتی ہو سکتی ہے  
اور نہ کمی پس مرتبہ یقین کو تو لوگ نہیں پہنچ سکتے مگر جو اچھے  
لوگ ہیں اور وہ بہت کم ہیں انکی دسترس ہو سکتی ہے اور  
اسی واسطے ایسی شے میں کہ جسکی نسبت حق تعالیٰ نے قسم  
کھائی ہے شک کرتے ہیں یعنی رزق میں پس نفس میں نہ  
یقین کی حقیقت حاصل ہے اور نہ حق اور نہ عین کی اور نہ  
علم کی انا لیلند وانا الیه راجعون حق تعالیٰ فرماتے ہیں واما  
یؤمن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون یعنی نہیں ایمان  
لاتے ہیں اللہ کے ساتھ اکثر انہیں گمراہ حالت میں مشرک  
کہتے ہیں شیخ قدس سره نے فرمایا ہے کہ لفظ یؤمن اور علم اور  
حق مشترک ہیں یقین کی طرف منافیہ کر دے گئے ہیں اور  
اس میں شک نہیں کہ شک خواہ حال سے ہی پیدا ہو یعنی  
قلب اس کا خواہ ایمان کے ساتھ مطمئن ہو مگر ایمان کی  
ضد ضرور ہے اور حال اس کا ابھی تک بسبب شرارت  
نفس حیوانیہ اور وسواس شیطانیہ کے مستقیم نہیں ہو اور  
اس حالت کو شرک خفی کہتے ہیں اور یہ حالت ایمان شرعی  
کے منافی نہیں ہے اگرچہ ایمان کے  
منافی ہو ماحصل یہ ہے کہ یقین علم سے بڑتر  
ہے اور اس کے بہت مراتب ہیں سب سے  
اعلیٰ مرتبہ حق الیقین ہے اور از وسط عین  
غنیہ مراد اسلام یعنی بخیر و ذلک الیقین ہے اور وہ از وسط عین



الیقین ومن لم یفرق بین العلم  
والیقین فشق علیہ امر الاضافة  
واحتال فی ذلك بما لا ینافی واما قوله  
لعلی واعبد ربك حتی یاتیک الیقین  
فاهل التفسیر من رواه بالهوت ولله و  
جوه آخر عندنا باب القلوب ،

**مرحلہ ظن** اختلف المتکلمون فی  
کلامہ لعلی هل هو حادث او قدیم  
فی کلام المتأخرون اللفظی حادث و  
للنفسی قدیم و قال القاضی عند  
الدین الامام ابی حامد لما رآه اجتماع  
النتیجتین المتناهیتین الحاصلتین  
من قولهم الکلام صفة الله وکلما هو  
صفة الله فهو قدیم فالکلام قدیم  
وقولهم الکلام مترتب الاجزاء  
مقدم بعضها علی بعض وکل ما هو كذلك  
فهو حادث منع کل ما یقتضی مقدمة بعضها  
فالمعتزلة منوال صغری الاول والکرامیة  
صغری الکبریٰ الاول الاشارة الی صغری  
الکبریٰ والاحتیاج الی الکبریٰ للکرامیة  
والمنقول عن اکابرهم ان حروف

لبانی الی حروف الهمزة قدیمه  
والیه ذهب الشیخ الملقب بالکرمی  
میر شهاب السید علی الدیوب عبد القادر  
جیلانی رضی اللہ عنہ وقالت المعتزلة

یقین ہے اور جو شخص علم اور یقین میں فرق نہیں کرتا  
ہے اردو نون کو ایک سمجھتا ہے اس کے نزدیک اضافہ  
علم کی یقین کی طرف جائز نہ ہوگی اور اس میں وہ تاویل  
کو لگا اور اللہ تعالیٰ کے قول واعبد ربک حتی یاتیک الیقین  
میں لفظ یقین میں اختلاف ہے معنوں تو یقین کی تفسیر  
سمت سے کرتے ہیں اور اصل قلوب دیگر توجیہات کرتے

ہیں **مرحلہ اول تشہواں** متکلمین نے اللہ تعالیٰ  
کی کلام میں اختلاف کیا ہے کہ حادث ہے یا قدیم پس متاخرین  
نے تو یہ مفید کیا ہے کہ کلام تقبی حادث ہے اور لفظی قدیم ہے  
اور قاضی عند الدین کہتے ہیں کہ کلام باری میں دو  
قیاس ہیں کہ ادن دونوں کے نتیجے آپس میں مناقض  
و منافی ہیں اول قویہ ہے کہ کلام اس کی صفت ہے  
اور جو اللہ کی صفت ہے وہ قدیم ہے لہذا کلام قدیم ہے  
اور دوسرا قیاس یہ ہے کہ کلام مترتب الاجزاء ہے بعض اجزاء  
بعض پر مقدم ہیں اور جو شے ایسی ہوتی ہے وہ حادث  
ہوتی ہے پس اس اجتماع متناہیین ہی کی وجہ سے  
ہر ایک گروہ نے ان قیاسوں میں سے ایک ایک مقدمہ  
پر منع وارد کیا ہے چنانچہ معتزلہ تو پہلے قیاس کی صغریٰ  
کو تسلیم نہیں کرتے اور کرامیہ پہلے قیاس کی کبریٰ پر منع وارد  
کرتے ہیں اور اشارہ دوسرے قیاس کی صغریٰ کو نہیں مانتے اور  
خامیہ دوسرے قیاس کی کبریٰ سے انکار کرتے ہیں و لایر ضابطہ  
منقول ہے کہ حروف مبانی یعنی حروف ہجاء قدیم ہیں  
اور شیخ بازی اشہب السید محی الدین عبد القادر  
جیلانی رضی اللہ عنہ کا بھی یہی مسلک ہے  
اور مستزاد کہتے ہیں

الکلام قدیم و حادث



كلامه مولف من اصوات وحروف وقائم  
 بغيره ومعنى كونه متمكلاً انه موجود لملك  
 الحروف والاصوات في الجسم سواء كان  
 ذلك الجسم اللوح المحفوظ او جبريل او  
 النبي او غيره كسجدة موسى عليه السلام  
 قيل الحق ان الكلام لا يطلق على الكلام  
 النفسى ومندره لسيان و يطلق على الكلام  
 اللسانى الحاصل للمتكلم بالقوة  
 ومندره الحرس المعنى قد يطلق على مدلول  
 اللفظ وقد يطلق على قائلها بغيره والشيخ الاشعر  
 مراد بقوله الكلام هو معنى النفسى و  
 هو الذى قائم بالغير سواء كانت  
 ذلك القائم بالغير المعنى او اللفظ  
 فهما قائمان بذات الله تعالى و  
 هو مكتوب فى المصاحف مقروء  
 لا بالالسنه محفوظ فى الصدور وهو  
 غير القراءه والتكنايه والحفظ الحادث  
 كما هو المشهور من القراءه غير المقر  
 ولا ترتيب ولا تقدير ولا تاخير للمعنى  
 الذى قلتم بنفس المتكلم  
 كما هو قائم بنفس الحافظ ولا ترتيب  
 فيه لغیر الترتیب بمحصل عند المتكلم  
 والاداء لفروسة عدم مسأله الاله  
 وهو حادث ولو اراد الشيخ بالمعنى ما  
 هو مدلول اللفظ المصحح لمن عدم التكفير

کہ اللہ تعالیٰ کی کلام اصوات اور حروف سے مرکب ہے  
 اور وہ کلام قائم بالغیر ہے اور اللہ تعالیٰ کے متمکم ہونے کے یہ معنی  
 میں کہ وہ ان حروف اور اصوات کے کسی خاص جسم میں موجود  
 ہیں خواہ وہ جسم لوح محفوظ ہو خواہ جبریل ہوں یا نبی ہوں  
 یا اس کے سوا کوئی شے ہو مثلاً شجرہ موسیٰ علیہ السلام اور  
 بعض نے کہا ہے کہ کلام کا اطلاق کلام نفسی پر آتا ہے اس  
 کے ضد تولىان ہے اور کلام لسانی پر بھی کہ جو متمکم کو لیک  
 خاص قوت کے ذریعہ سے حاصل ہوتی ہے اور اس کی ضد  
 غرس یعنی گنگ ہے اور معنی کا اطلاق بھی تو لفظ کے  
 مدلول پر آتا ہے اور کبھی قائم بالغیر پر آتا ہے اور شیخ  
 اشعری نے جو فرمایا ہے کہ کلام سے معنی نفسی مراد ہے  
 تو اس سے بھی مراد وہ کلام ہے جو قائم بالغیر ہو خواہ وہ  
 غیر معنی ہوں یا لفظ پس یہ دونوں یعنی معنی اور لفظ اللہ  
 تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور یہ ہی کلام  
 مصاحف میں لکھی ہوئی اور زبان سے پڑھی جاتی ہے  
 اور سینوں میں محفوظ ہے اور یہ کلام اس قراءت  
 اور کتابت اور حفظ حادث کے سوا ہے چنانچہ مشہور  
 ہے کہ قراءت مقروء کے غیر ہے اور اس کلام میں نہ  
 ترتیب ہے اور نہ تقدیم اور نہ تاخیر ہے جیسے کہ حافظ  
 کے لفظ میں قائم ہے اور اس میں کچھ ترتیب نہیں  
 ہے لیکن ترتیب وقت تکلم اور اداء کے اس  
 سبب سے حاصل ہو جاتی ہے کہ آلاء حادث  
 حادث ہے اور اس میں لمبقت اداء  
 کی نہیں ہے اور اگر شیخ کے مراد معنی سے مدلول لفظ منظر  
 ہو تو اس سے مابین الدقیقین کلامیت کے منکر کی عدم غیر لازم



لمنکر کلامیۃ ما بین الدینین لکنہ علم  
بالقرآن و مرآۃ من الدین انہ کلام اللہ  
منکر لا کافر و لہ مرعدہ المعاو و صفة  
و التقدی بالکلام مع التفسیر و  
بآیاتان مثل سورۃ صرحہ من اعلم  
ان مسئلۃ الکلام من مداحض کل  
الکلام اجمعوا علی انہ لعلی متکلم  
واختلفوا فی کلامہ و قد روی عنہ  
علیہ الصلوۃ والسلام القرآن کلام  
اللہ غیر مخلوق و المعزلة قالوا الحمد للہ  
کلامہ تعالی لا نہ مولف من اصوات  
و حیوت و قالوا معنی کونہ متکلماً انہ  
موجد لتلك الحروف و الاصوات فی  
الجسم کالروح و الملك و الانبیاء  
و غیرہم کثیرۃ موسیٰ کما ص و الا  
مشاعرۃ قالوا ہذا کلام لفظی نعترف  
بحدوثہ لکن انثبت کلامہ ما اخرہ الکلام  
النفسی و ہو صفة اللہ تعالی و ہو  
قد یمر ای المعنی القدید بالنفس  
المعبر عنہ بالعبادات المختلفة المتغیر  
و لا نزاع فی اطلاق اسمہ القرآن  
و کلام اللہ بطریق الاستمرار علی  
لہذا المؤلف من الحروف و هو المتعارف  
عند العامة و القراء و الاصولیین  
و الفقہاء و البیہرین جملہ الخ و التبدیل فی قولہ

سواء کلام میں متکلمین کا لفظی اور کلام کے معنی بحقیقات

آتی ہے لیکن قطعاً و بداہتہ معلوم ہے کہ بین  
الدینین کلام اللہ ہے اور اس کا منکر کافر ہے  
اور نیز ہو بھی لازم آتا ہے کہ ہمارے اور تحسینی  
کلام اللہ سے نہ ہو حالانکہ وہ ایک سعادت بھی لائے  
سے عاجز ہو گئے تھے مرحلہ ساقط ہوا جاننا چاہئے  
کہ کلام باری تعالیٰ کا مسئلہ اس قسم کا ہے کہ اس میں  
اہل کلام نے بہت سچو کریں کھائیں میں اس پر تو  
سب کا اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں مگر کلام میں  
اختلاف ہے کہ حادث ہے یا قدیم اور رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ قرآن اللہ کا کلام  
ہے اور غیر مخلوق ہے اور مقرر کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام حادث  
ہے کیونکہ وہ اصوات اور حروف سے مرکب ہے اور کہتے ہیں کہ اللہ  
تعالیٰ کے متکلم ہونے کی یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ جسم میں ان  
حروف اور اصوات کی ایجاد کرتے ہیں خواہ وہ جسم لوج  
موقوف ہو یا انبیاء ہوں یا کوئی اور شے ہو جیسے کہ شجرہ پہلی  
علیہ السلام جیسا کہ یہ مضمون اوپر بھی گزر چکا ہے اور اشاعرہ  
کہتے ہیں کہ اس کلام لفظی کے حدوث کے ہم بھی قائل ہیں  
لیکن ہم ایک دوسرے کلام کو ثابت کرتے ہیں کہ وہ کلام لفظی ہے  
اور وہی اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور وہ قدیم ہے اور معنی قدیم نہیں  
ہی جو مضمون بعض متکلمین میں ہے کہ عبارات مختلفہ متغیرہ  
اداکر جاتا ہے وہ قدیم ہے اور یہ کلام لفظی جو حروف سے  
مرکب ہے اسکو جو قرآن اور کلام اللہ کہا جاتا ہے وہ بطریق اشتراک ہے  
قرار اور اصولیین اور فقہاء اور دیگر علماء کو نزدیک  
یہی متعارف و مشہور ہے اور اللہ تعالیٰ  
نے یہ جو فرمایا ہے



یریدون ان تبدلوا  
 کلام اللہ والتحریف فی قولہ یحرفون الکلم  
 من مواضعه والمعانی تابعة للكلام  
 للفظ اذا حرف او بدل لا بفهم ما هو  
 الاصل فالعنی ایضا تبديلة وتحرفه  
 ثم اعلم ان اطلاق هذين اللفظين  
 اى القرآن وكلام الله على الكلام اللفظي  
 ليس بصحراءه دال على الكلام النفسى  
 القديم حتى لو فرض ان يمتنع هذه  
 الالفاظ غير الله تعالى لمكان هذا  
 الاطلاق قائما بحال بل لان  
 اختصا ما اخرج به تعالى بان اوجد الله  
 الاشكال اولاً فى اللوح المحفوظ كما  
 قال بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ و  
 خلق الاصوات فى شان الملك او  
 الرسول كما قال انه لقول رسول كريم  
 ثم اعلم ان هذين الاسمين لهذا  
 المؤلف المخصوص القائل باول لسان  
 اخترعه الله تعالى لفيه حتى ان كل  
 لفظ اعلى واحد سواء بلسانه يكون  
 مثله لا عينه والاصح ان كلام الله  
 والقرآن اسم لهذا المؤلف من غير  
 تعيين المحل فيكون واحداً بالنوع  
 ويكون ما يقرأ القارى اى قارى  
 كان لفظه لا مثله وعلى القول الاول

یریدون ان تبدلوا کلام اللہ یعنی ارادہ کرتے  
 ہیں کہ اللہ کے کلام کو تبدیل کر دیں تو اس آیت میں تبدیل  
 سے مراد تبدیل لفظ ہے اور اس طرح جو یہ فرمایا ہے یحرفون  
 الکلم عن مواضعه یعنی کلموں کو ان کے معانی اصل  
 سے تبدیل کرتے ہیں اس میں بھی تحریف سے مراد لفظ کا  
 ہی تحریف کرنا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ معانی کلام کے تابع ہیں  
 لفظ میں جب تحریف و تبدیل ہوگی تو معانی اصل پر  
 نہ ہوں گے پس معنی بھی لفظ کی تبدیل تحریف کرنے سے  
 تبدیل و منحرف ہو جائیں گے اس کے بعد بتانا چاہیے  
 کہ لفظ قرآن اور کلام اللہ کو کلام لفظی پر اطلاق کرنا محض اس وجہ سے نہیں  
 ہے کہ یہ کلام کلام لفظی پر دال ہے تاکہ یہ لازم آئے کہ اگر ان الفاظ  
 کو کوئی مولیٰ اللہ تعالیٰ کے گھرے تب بھی اوس کلام اللہ اور قرآن  
 کہنا درست ہو بلکہ اس اطلاق کی یہ ہے کہ اس کلام میں ایک  
 اختصا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اول لوح محفوظ میں شکل  
 پیدا فرمائی چنانچہ فرمایا ہے کہ بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ  
 یعنی بلکہ وہ قرآن بزرگ ہے کہ جو لوح میں محفوظ ہے پھر اصوات  
 کو فرشتہ یا رسول کی زبان پر پیدا کی چنانچہ فرمایا ہے انه  
 لقول رسول كريم یعنی بیشک وہ قول رسول بزرگ کا ہے  
 جانتا چاہئے کہ یہ دونوں اسم یعنی قرآن اور کلام اللہ اس  
 مرکب کلام مخصوص کا نام ہے کہ سب سے اول جس زبان پر اللہ  
 اللہ تعالیٰ نے اوس کو پیدا کیا ہے اگر اور کوئی اپنی زبان سے پڑھا  
 تو وہ کلام اوس کے مثل ہوگا عین نہ ہوگا اور صحیح تفسیر ہے کہ کلام  
 اور قرآن اس مرکب کا بغیر محل کی تعیین کے نام ہے پس اس  
 تفسیر پر کلام اللہ واحد بالرفع ہوگی اور جو قاری بھی پڑھتا وہ خود  
 کلام اللہ ہی ہوگی اور کمال نہ ہوگا اور پہلے قولی کے موافق



واحد بالشخص وح رعایت الاحکام  
 المتعلقة بالقرآن فی غیر القاری الاول  
 للمبانی ثلثة وکذلک الحكم فی کل ما ینسب الی  
 مولفہ بل واحد بالشخص او بالنوع  
 فان قلت اذا ارید بکلام النظم  
 من الحروف للمسموعة من غیر اعتبار  
 لتعین المحل کما هو الاصح یلزم ان  
 کل واحد منا یسمع کلام الله وکذا اذا  
 ارید به المعنی الا ان لزی و ارید لیسر  
 فھما من الاصوات المسموعة فھا وجہ  
 اختصاص موسیٰ علیہ السلام بانہ  
 کلیم الله قلنا فیہ وجہ اخذنا ما  
 اختارنا الغزالی ان یسمع الکلام الا ان لزی  
 بلا صوت وحرف کما یسمع کل مو من  
 فی الاخرۃ بطریق خرق العادۃ کالافعال  
 الذاتیۃ للضلۃ فانھا بالقوة  
 الشافیۃ لصدور منھا جمیع الافعال  
 کشھا الی عز منھا ورجوعھا الی جرحھا  
 وکذلک المعملۃ بتعلق فعلی یا لھنم  
 والجذب والمسک وغیرھا ذلک تقدیر  
 العزیز العلیم وثانیھا اختارھا الشیخ  
 ابو منصور الماتریدی سمعہ من غیر  
 حجة لکن لصوت بغیر صوت العباد  
 وعلی غیر ما ہو شان سماعنا وحاصلہ  
 ان الله اکرم موسیٰ علیہ السلام

واحد بالشخص ہے اور اس تقدیر پر قاری اول کے  
 غیر رعایت جمیع احکام قرآنیہ کی مماثلتہ کی وجہ سے  
 ہے اور اسی طرح قاری اول کے سوا اور قاریوں میں یہ بھی  
 اختلاف ہوگا کہ اون کا کلام واحد بالشخص ہے یا بالنوع  
 اگر تجھ کو اس تقدیر پر یہ شبہ ہو کہ جب کلام سے مراد الفاظ  
 مرکبہ لے لئے اور اس میں تعین محل کی نہیں کی جیسا اصح بھی ہے  
 تو یہ لازم آتا ہے کہ ہم میں سے ہر ایک اللہ کے کلام کو  
 سنتا ہے اور اسی طرح اگر کلام سے مراد معنی ازنی  
 ہوں اور اس کے سننے سے مراد اس کا حروف اور اصوات  
 سے سمجھنا ہو تو اس وقت بھی ہر ایک کا اللہ کے کلام کو سننا  
 لازم آتا ہے پس اس صورت میں موسیٰ علیہ السلام کا کلیم  
 ہونا کس وجہ سے ہوگا تو جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ او کو ہی کلیم  
 کہنے کی چند وجہیں اول وہ ہے جس کو اہم غزالی نے پسند  
 کی ہے وہ یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے بلا صوت وحرف کے کلام  
 باری تعالیٰ کو سنا ہے جیسا کہ ہر مومن بطریق خرق عادت  
 کے آخرت میں سنے گا جیسے حیونٹی کے افعال ہیں کہ وہ سب  
 قوت شامہ سے صادر ہوتے ہیں اور جیسے اوس کا اپنی غرض  
 و مقصود کی طرف چلنا اور اپنے سوراخ کی طرف لوٹنا اور  
 اسی طرح سجدہ کے افعال مثل ہضم اور جذب اور مسک  
 وغیرہ اوس کے متعلق ہیں اور دوسری وجہ وہ ہے  
 جس کو شیخ ابو منصور ماتریدی نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے  
 کہ موسیٰ علیہ السلام نے کلام باری بجز جہتہ او طرف کو سنی ہے  
 اور ایسی آواز سے سنی جو بندوں کی آواز سے علیہ  
 ہے اور ایسی کیفیت سے سنی ہے کہ ہمارے سننے کی  
 کیفیت سے علیہ اور غیر ہے اور حال سو کہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام



فانضمه كلامه لصوت ولى محله من غير  
 تشب احدها و قال لها انه سمع الصوت من  
 كل جهة بجميع البدان لا يحس السمع  
 فقط فكل جزء منه عليه السلام مر صد  
 حس السمع واليه ذهب الوا سمع  
 الاسفراقى واكثر المفسرين وبالجملة  
 مايق ان المكتوب فى كل مصحف والمقر  
 وكل لسان كلام الله فاعتبر الوحدة  
 النوعية ومايق انه حكاية عن كلام الله  
 تعالى ومماثل باعتبار الوحدة الشخصية  
 اذ الكلام هو المخترع فى لسان الملك  
 ومايق ان كلام ليس قاسما بلسان و  
 قلب ولا حالاً فى مصحف و لوح  
 فيراد به الكلام الحقيقى النفسى الذى  
 هو الصفة الانزلية ثم المراد من المعنى  
 هو المعنى الانزلى الذى هو فاعله  
 بذاته تعالى لا المعنى المقصود  
 من اللفظ بآل و فاعل اللغوى او الشرعى  
 فان هذا المعنى واللفظ الدال عليه  
 انما هو قائم بازهاكنا والستنا وكل  
 معناه فى معنى الحدوث والصفة  
 القائمة به تعالى الانزلية لا يوصف  
 بشئ من سمات الحدوث و معنى  
 الانزال انه اى جبرئيل عليه السلام  
 ادرك كلام الحق وهو فى مقامه شرف

پس اون کو اپنا کلام ایک نئی آواز سے سنایا اور  
 اوس آوازیں کسی کے کسب کو دخل نہیں ہے اور تیسری وجہ  
 کلیم اللہ کہنے کی یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے کلام باری کو ہر طرف  
 سے سنا اور تمام بدن سے سنا فقط قوت سامعہ ہی سے نہیں  
 سنا پس ہر جز موسیٰ علیہ السلام کا اور وقت کان نبیاً تھا اور  
 الوا سمع اسفراقی اور اکثر مفسرین کا یہی مسلک ہے  
 کلام یہ ہے کہ جو کہتے ہیں کہ اللہ کے کلام ہر مصحف میں لکھی ہوئی  
 ہے اور ہر زبان سے پڑھی جاتی ہے یہ وعدہ نوعیہ کے اعتبار سے  
 ہے اور یہ جو کہتے ہیں کہ قرآن اللہ تعالیٰ کی کلام کی حکایت ہے اور  
 اوس کے مثل ہے تو یہ باعتبار وعدہ شخصیہ کے ہے کیونکہ کلام تو  
 وہی ہے جو فرشتہ کی زبان پر پیدا کی گئی ہے اور یہ جو کہتے ہیں  
 کہ کلام اللہ کی زبان کے ساتھ قائم نہیں اور نہ کسی مصحف و  
 لوح میں لکھی ہوئی ہے تو اوس وقت کلام سے مراد کلام حقیقی  
 نفسی ہے جو صفت ازلیہ ہے پھر باننا چاہئے کہ معنی سے مراد  
 معنی ازلی ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور  
 وہ معانی جو الفاظ سے وضع لغوی یا شرعی سے نکلتے ہیں  
 مراد نہیں ہیں کیونکہ اس اعتبار سے معنی اور لفظ دال بہارے  
 ذہنوں اور ہماری زبانوں کے ساتھ قائم ہیں اور  
 سمیعہ دونوں شے حادث ہیں اور اللہ تعالیٰ کی  
 صفت ازلیہ علامات حدوث سے پاک ہے  
 اور اللہ تعالیٰ کا اپنے کلام کو اتارنے کے  
 معنی یہ ہیں کہ جبرئیل علیہ السلام کلام باری  
 تعالیٰ کو اپنے مقام میں اور اک کرتے ہیں  
 پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں  
 نازل ہوا کتاب ہذا کتاب ہدایک روپیہ سپید عبدالحق محمد دہلی



اے النبی علیہ السلام بلسان عربی  
 لا یودی ذلک المعنی الا هذه العبارة  
 ولا مراد فیها ولا غیر اسلوبها فبهذا القید  
 النظم معجز مکذاحق المحقق التفتازانی  
 فی المقاصد واما الفارسی فجوز بعض  
 المجتہدین الصلوٰۃ بہ لیرادف و لک  
 الفارسی العربی الدال علی المعنی القیم  
 فالکلام الحقیقی هو الکلام النفسی والالفاظ  
 والمرقوم دلالة وعلا مانه فالکلام  
 اللفظی مترجم بہ والکلام النفسی  
 مترجم عنه والمترجم هو اللہ تعالیٰ  
 بلسان المرسلین من الملک والبشر  
 علیہم السلام فمن توهم ان مابین  
 الدفتین لیس کلام اللہ والمخوف فی الصدق  
 وبألسنة فهو من سنة الهدایة لا حد  
 ولغیر بقی العمامة قاصد لم یدر انه  
 کلام اللہ الا انه ظهر فی المظاهر و  
 تنزل عن المرتبة الوجوبية المصرفة  
 فالصبح لصبور الالفاظ والحروف فمن  
 لا یؤمن بکلام اللہ فهو احرى ان لا  
 یؤمن برویت اللہ تعالیٰ من حیث  
 ذاته اذ ما یعقل بالالبصر الا لونا او  
 متلونا والبصری عن اسمه عند الكل  
 لیس بلونی ولا متلون فیستحیل رویتہ  
 الا ترى انک یا معتوه تمحدث لنفسک

زبان عربی میں معانی کو ادا کرتے تھے اور لفظ مرادف  
 سے اور یا کسی اور طریق ادا کرتے تھے اور اسی قید  
 کے سبب سے نظم قرآن معجز ہے محقق تفتازانی نے  
 مقاصد میں اسی طرح اس کی تحقیق کی ہے اور بعض مجتہدین  
 نے زبان فارسی سے جو قرآن کے مرادف ہو اور معنی  
 قدیم پر دال ہو نماز جائز قرار دی ہے پس کلام حقیقی  
 تو کلام نفسی ہی ہے اور الفاظ اور نقوش اوس کے دلائل  
 اور علامات ہیں پس کلام لفظی مترجم بہ اور کلام نفسی مترجم  
 عنه ہے اور مترجم پیغمبروں کی زبانی خواہ وہ فرشتہ  
 ہو یا آدمی اللہ تعالیٰ ہیں پس جو یہ وہم کرتا ہے کہ یہ  
 مابین جلد کے اور جو سینہ کے درمیان میں محفوظ ہے اور جو  
 زبان سے پڑا جاتا ہے یہ کلام اللہ نہیں ہے وہ طریق سنت  
 سے منحرف ہے اور طریق خلاف سنت کا درپے  
 ہے اوس کو یہ خبر نہیں کہ بعینہ اللہ ہی کی کلام ہے  
 فرق اتنا ہے کہ مظاہر میں ظاہر ہو گیا ہے  
 اور مرتبہ وجوبیہ محضہ سے اوتر کر الفاظ  
 اور حروف کے رنگ میں رنگین ہو گیا ہے  
 پس جو اللہ کے کلام پر ایمان نہیں لاتا ہے  
 وہ تو اللہ کی رویت پر بہ حیثیت ذات اللہ کے  
 ایمان نہ لاوے تو عجیب نہیں ہے کیونکہ  
 ان ظاہری آئینوں سے وہ ہی شے دکھائی  
 دیتی ہے جو خود رنگ ہوا اور یا رنگین ہوا اور  
 باری تعالیٰ نہ رنگ میں اور نہ رنگین ہیں  
 پس رویت باری تعالیٰ کی محال ہوئی اری  
 بے وقوف بتجکویہ بھی خبر ہے کہ تو خود بارہا اپنی نفس ہی تائیں کہ



بہا ہو غیر المراد علی الدوام من غیر صوت و  
حرف ثم غیر ذلك بالالفاظ والحروف و  
کفالك قول من قال این الکلام نفی الفواد وانما  
تجعل اللسان علی الفواد ولید **مرحلہ اس** قال بعض  
المحققین الالهوت بین فی الجبروت والجبروت  
بین فی المملکت والمملکت بین فی الناسوت  
نفی کل احد من الناس العوالم الاربعة منذ  
فلیس ناسوتہ خارجا عن ملکوتہ ولا  
ملکوتہ عن جبروتہ وجبروتہ عن لاهوتہ  
نفی موجود واحد قد اجتمعت هذه  
العوالم الاربعة ومن المعلوم ان عالم  
الارواح من اصناف عالم المعانی فالسالك  
اذا راى فی المنام او یقفہ ملاکا فانما یراى  
من عالم ملکوتہ لا امر خارجا عنہ نفی  
طائفة الانبیاء علیہم السلام نزل من  
الحضرة الالهوتية الكامنة فیهم معان  
علی قدر معة قلوبهم فتلتسی تلك المعانی  
من حضرة المثال لباس الروح وسماء  
باسمہ ولحق الراسول محاورا ذلك اللباس  
المعصور لسرعة نفوذ عالم المعانی والارواح  
بلطافهم فی الرسول فالمعان یقول ما  
خاطب لاهوتیتہ ذلك البنی بتوسط  
ملکوتیتہ التي هی المعانی المکتبة من  
حضرة المثال الابلسان ذلك البنی لیس  
الموحی والواسط خارجین عن الرسول

اور نہ ادس میں موت ہوتی ہے نہ حرف پھر اردو تیری مر  
ہیں ہوتی اور پھر الفاظ اور حروف سے اور کچھ تعبیر کرتا ہے اور کلام  
نفی کے کلام ہونے کے لئے یہ قول شاعر کا کافی ہے ان الکلام  
لخواد وانما یجعل اللسان علی الفواد ولید یعنی بیشک کلام تو  
دل میں ہے اور زبان مجھن علامت اور دلیل ہے **مرحلہ**  
اکسٹھوال بعض محققین نے کہا ہے کہ لاهوت جبروت میں  
ظاہر ہے اور جبروت ملکوت میں اور ملکوت ناسوت میں پس ہر ایک شخص  
میں یہ چاروں عالم مندرج ہیں پس النان کا ناسوت اوس کے  
ملکوت سے خارج نہیں ہے اور نہ ملکوت جبروت سے خارج ہے اور  
جبروت لاهوت سے خارج نہیں ہے پس ایک شے میں یہ چاروں عالم  
مجموع ہیں اور یہ معلوم ہے کہ عالم ارواح عالم معانی کی اقسام ہے اور  
واسطے جب سالک خواب میں یا بیداری میں فرشتہ کو  
دیکھتا ہے کسی امر خارجی کو نہیں دیکھتا پس انبیاء علیہم السلام  
میں حضرت لاهوت سے معانی موافق انوکے قلوب کی  
وسعت کے نازل ہوتے ہیں پھر وہ معانی حضرت مثال  
سے لباس روح کا پہن لیتے ہیں اور پھر جب اوس لباس  
معصور کے ادا کرنے کو تلقین کئے جاتے ہیں کیونکہ  
عالم معانی ارواح میں نہایت جلدی نفوذ کرتا ہے  
کیونکہ ارواح پنمبروں کی بہت لطیف ہوتی ہیں پس  
عازف تو یہ کہتا ہے کہ اس بنی کی لاهوتیت نے بواسطہ  
ادس کے اوس ملکوتیت کے کہ وہ معانی ہیں جو حضرت  
مثال سے اکتساب کئے گئے ہیں۔ اس بنی کی  
زبان سے خطاب اور تکلم کیا ہے اور بھی کلام  
وحی اور واسطہ دونوں رسول سے خارج نہیں  
(چونکہ حجم مخزنہ سے زیادہ بڑھ گیا اسلئے ہدیہ پھر)



وَقَوْلُ الْحَبِيبِ الْحَقِّ سُبْحَانَهُ وَحَمْدُهُ لِبَلْسَانِهِ اللَّائِقَةِ  
بِمَجْنَانِهِ إِلَى الْمَلِكِ الْمُسْتَشِيِّ بِجَبْرِيلِ مَا وَحَى  
وَجَبْرِيلِ إِلَى النَّبِيِّ بِلِسَانِهِ وَقَرَأَ النَّبِيُّ  
عَلَى النَّاسِ بِلِسَانِهِ مَا وَحَى إِلَيْهِ قَلَّ صَاحِبُ  
الْمُتَشَوِّى ۝ بَيْت

گرچہ قرآن از لب پیغمبرست ۝ ہر کہ گوید حق نغمت او کا فرست  
وَكَذَلِكَ مَالِطِقُ بَقُولِهِ أَنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا  
إِلَّا قَلْبُ لَا هَوِيَّةَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَا  
سَمِعَ إِلَّا أذنَ نَاسُوتِيَّةَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَكَأَنَّ  
لِحَاكِي وَالمَحْكِي وَالمَحْكِي عَلَيْهِ بِأَحَدِيَّةٍ جَمِيعِ جَمِيعِ  
الْمَرَاتِبِ أَمْرٍ وَاحِدٍ **مِنْ حُلَلِ لِسَانِ الْحُرُوفِ**

الْمَنْقُوشَةِ اشْتِبَاحِ لِلْحُرُوفِ الْمَلْفُوظَةِ وَهِيَ  
اشْتِبَاحُ الْمَعَانِي الْمَدْرُكَةِ مِنْهَا وَهِيَ اشْتِبَاحُ  
لِلصِّفَةِ الْأَزَلِيَّةِ الْقَائِمَةِ بِهِ تَعَالَى فَهِيَ رُوحُ  
الْأَرْوَاحِ الْأَرْوَاحِ فَهِيَ مَتْنُهَا أَحْتَرَامُ الْقَوْلِ الْبَاقِي  
فِي الْأَعْيَانِ وَلِهَذَا انْهَيْتُنَا عَنْ السَّفَرِ إِلَى  
أَرْضِ الْعَدُوِّ بِالصَّاحِفِ لِلدَّلَالَةِ لِقَوْلِهَا عَلَى  
تِلْكَ الصِّفَةِ الْأَزَلِيَّةِ وَلَوْ بِوَسْطَةِ فَالْمُسْتَشِيِّ  
وَاحِدٍ وَالتَّكْثُرُ فِي الْأَسْمَاءِ فَخْتِلَافُ اللَّغَاتِ  
اخْتِلَافُ فِي الْأَسْمَاءِ الْأَسْمَاءِ مِثْلُ الذَّاتِ  
الْمُسْتَجْمَعِ لِلصِّفَاتِ يَقُولُ بِالْعَرَبِيَّةِ اللَّهُ  
بِالْفَارْسِيَّةِ خُذَاوِ بِالْحَبَشَةِ وَاقْ وَبِالْفَرَنْجِيَّةِ  
كُرْ لِيُطَوِّرَ وَبِالْهِنْدِيَّةِ نَرْجَنْ مَرْتَقِ إِذَا لَمْ  
يَكُنْ مَا بَيْنَ دَفْتَيْنِ الْمَصْحُوفِ كَلَامُ اللَّهِ الْحَقِيقَةِ  
بَلْ يُوَدَّ عَلَى الْكَلَامِ الْحَقِيقِيِّ فَلَمْ يَلْفِ مِنْ أَنْبَاءِ

اور محبوب یعنی جو عارف نہیں ہے وہ یہ کہتا ہے کہ اللہ  
سبحانہ و تعالیٰ نے اپنی اس زبان سے جو اس کے  
لئے بتایا ہے اپنے فرشتہ جبریل پر وحی کی اور جبریل  
نے پیغمبر کی طرف اپنی زبان سے وحی کی اور پیغمبر نے اپنی  
زبان سے لوگوں کو سنایا مشنوی معنوی میں مولانا رحمہ فرماتے ہیں  
گرچہ قرآن از لب پیغمبرست ہر کہ گوید حق نغمت او کا فرست  
اور اس طرح اتنی انا اللہ لا الہ الا انا موسیٰ علیہ السلام کے  
قلب لا ہوتی نے کہا تھا اور موسیٰ علیہ السلام کے کان ناموسی  
نے سنا تھا پس حاکی اور محکی علیہ اور محکی جملہ مراتب کا  
ایک امر ہے **مرحلہ یا سٹھواں** حروف منقوشہ  
حروف ملفوظہ کے اشتباہ یعنی نقش ہیں اور حروف  
ملفوظہ اون معانی کے جو الفاظ سے سمجھے جاتے ہیں نقش ہیں  
اور معانی اس صفت ازلیہ کے جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ  
قائم ہے اشتباہ و عکس ہیں پس الفاظ روح ارواح  
الارواح ہے پس اسی سبب الفاظ کا احترام اور الفاظ  
کی تعظیم کی جاتی ہے اور اس واسطے دار الحرب میں قرآن  
شریف لیجانا منع ہے کیونکہ لغوش اس صفت ازلیہ پر  
اور اسطہ ولالت کرتے ہیں پس سہمی ایک ہے اور تکرار  
اسما میں ہے پس لغات کا اختلاف اسما و الاسما میں  
اختلاف ہے مثلاً ذات کو جو صفات کی جامع ہے عربی  
میں اللہ کہتے ہیں اور فارسی میں خدا اور حبشہ میں واق  
اور افرنجی میں کرلیور اور ہندی میں نرنجن کہتے ہیں  
**سوال** جس صورت میں کہ یہ جلد کے درمیان میں  
مصحف اللہ کے کلام حقیقہ بہتیں بلکہ کلام حقیقی پر وال  
تو جو اس مصحف کے کلام اللہ بنویسنا کا کہے کہی کہوں تکمیل کی جاتی ہے



کون مابین رفتین، المصنف کلام اللہ  
انزل بہ جبریل علیہ السلام بلسان عربی  
صہبین مع انہ علم من الدین مردرة لکونه  
کلام اللہ تعالیٰ ویکفر جاحداً قتل ان تکفیر  
من انش کون مابین رفتین کلام اللہ انہ  
ہو اذا اعتقد انہ من محترعات البشر اما اذا  
اعتقد انہ لیس کلام اللہ بمعنی انہ لیس  
فی الحقیقة صفة قائمة بذات اللہ  
لغالی بل ہود وال علیہ فلا یجوز تکفیرہ و  
تیسرہ و ہود مذہب اکثر الاشاعرة و ما  
علم من الدین بالضرورة لا ہوان مابین  
الرفتین ولعل علی الصفة لایین الصفة  
قال الامام فی التفسیر الکبیر اذا قلنا لہذہ  
الحروف المتوالیة والاصول المتعاقبة  
انما کلام اللہ تعالیٰ امرنا بعباد الفاعل اذ لا  
علی الصفة القائمة بذاتہ تعالیٰ فالاطلاق  
اسم الکلام علی سبیل المجاز انتہی اے  
علی سبیل المجاز لغوی و ہذا لا ینافی  
کون ہذا الاطلاق حقیقة شرعیة وجملہ  
الکلام ان الکلام النفسی الذی یوصف  
بہ الحق سبحانہ منزلاً عن مہات الحدوث  
کالتالیف من الحروف والاصوات وکونه  
اخبیر او انشاء وکونه ما فنیاً وحالاً و  
استقبالاً لکل فذلک لتفہیم المخاطبین فا  
اطلاق کلام اللہ علی النفسی واللفظی بلا شتر

حالانکہ اس کے کلام اللہ ہونے کا اقرار ضروریات دین  
سے ہے اور منکر کی تکفیر کی جاتی ہے جواب  
تکفیر منکر کی اوسورت کی جاتی ہے جب یہ اعتقاد  
رکھے کہ یہ کلام آدمی کا گھڑا ہوا ہے اور جب یہ اعتقاد  
ہو کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفت حقیقت نہیں ہے بلکہ اس  
پر دال ہے تو ایسے شخص کی تکفیر جائز نہیں ہے اور  
تکفیر کیسے ہو سکتی ہے حالانکہ یہ ہی اکثر اشاعرہ کا  
مذہب ہے اور شرع سے یہ ہی معلوم ہوا ہے کہ یہ جملہ  
میں جو مصنف ہے یہ صفت پر دال ہے عین صفت  
نہیں ہے امام رازی نے تفسیر کبیر میں کہا ہے  
کہ جب یہ کہتے ہیں کہ یہ حروف جو ایک دوسرے  
کے بعد آتے ہیں اور یہ آوازیں جو پے درپے  
سنائی دیتی ہیں اللہ کے کلام ہیں تو ہماری مراد  
یہ ہوتی ہے کہ یہ الفاظ ہیں جو صفت لازمیہ خداوندی  
پر دال ہیں پس معلوم ہوا کہ ان الفاظ کو کلام کہنا محال  
ہے۔ ختم ہوئی کلام امام کی۔ اور مجاز سے مراد  
امام کے کلام میں مجاز لغوی ہے اور یہ اوس کے حقیقہ  
شرعیہ ہونے کے منافی نہیں۔ اور حاصل کلام یہ ہے  
کہ جس کلام لفظی کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ موصوف  
ہیں وہ حدوث کے لوازم سے جیسے کہ تالیف اور  
اخبار ہونا اور انشاء ہونا اور ماضی اور حال اور  
استقبال ہو نا سب سے منزہ و بری ہے  
یہ سب مخاطب کے سمجھانے کے لئے ہے۔ پس  
کلام لفظی اور لفظی کو کلام اللہ کہتے لفظی مشترک  
کی وجہ سے ہے۔



اللفظی فهو حقيقة فيهما لا بما كان كذا حقيقة  
 المحققون والله اعلم بحقيقة الحال فيمكن من  
 تحيّر العقول في صفاته كما تحيّر في ذاته  
**مسألة** حجب التكوين صفة انزالية  
 مفارقة للقدرة عند الحنفية قال لقائل  
 انها قولنا شئ اذا اردناه ان يكون له  
 كن فيكون قوله كن امر مقدم على الكون  
 المستفاد من يكون قال في المقاصد اشهر  
 هذا القول عن الشيخ الى منصور الماتريكي  
 واصحابه وهم يسنون الى قدما انهم الذين  
 كانوا قبل الشيخ الى الحسن الاشعري قال  
 ابو جعفر الطحاوي له تعالى الربوبية ولا  
 مربوب وله الخالقية ولا مخلوق وله  
 التكوين ولا مكوّن، فالتكوين انخرج المحدث  
 من العدم الى الوجود ولا بد منه في المبدئي  
 تعالى ولا عالم بلا علم وموجب ان  
 يكون انزالية لا متناع قيام الحوادث  
 بذاته تعالى ثم تكوين المخلق تخلق و  
 تكوين المرنق ترزق وتكوين الصورة  
 لتكوين الحيوة احياء وتكوين الموت  
 بآتة فاختلاف اسمائه باختلاف  
 الاسماء قالوا فاجاب ان ذلك ناشئ من في الصفات  
 الحقيقة كالعلم والقدرة والامر والاداء ولا نسلم ان  
 التأثير لا يحد كذا بل هو معنى لغفل من اضافة  
 المؤثر الى لاثر فلا يكون الا فيما ينزل الال

پس معلوم ہوا کہ کلام لفظی اور کلام لفظی کو کلام اللہ کہنا حقیقتہ  
 ہے مجاز نہیں ہے محققین نے اس مقام کی اس طرح تحقیق  
 کی ہے واللہ اعلم بحقیقتہ الحال پس پاک ہے وہ ذات کہ  
 کہ عقول اس کی صفات میں حیران ہیں جیسے کہ ذات  
 میں حیران ہیں **مرحلہ** ترسیخ حال تکوین صفت ازلیہ جو  
 حقیقتہ نزدیک قدرت کے مناسبت ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے  
 جب ہم کسی شے کی ایجاد کا ارادہ کرتے ہیں تو اس کو  
 کہہ دیتے ہیں کہ ہو پس وہ شے ہو جاتی ہے پس اللہ تعالیٰ  
 کا کن فرمانا امر ہے جو اس شے کے وجود پر مقدم ہے۔  
 مقاصد میں کہا ہے کہ یہ قول شیخ ابو منصور ماتریدی اور اس کے  
 متبعین سے مشہور ہوا ہے اور ابو منصور اور اس کے متبعین  
 اس قول کو اپنے مستدین کی طرف جو شیخ ابو الحسن اشعری  
 سے پہلے ہوئے ہیں نسبت کرتے ہیں ابو جعفر طحاوی نے  
 فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے ربوبیت ہے اور مربوب  
 نہیں ہے اور خالقیت ہے مخلوق نہیں ہے اور تکوین  
 ہے اور مکوّن نہیں ہے پس تکوین معدوم کو عدم سے  
 وجود کی طرف لانے کو کہتے ہیں اور باری تعالیٰ اس  
 صفت کا ہونا ضروری ہے اور یہ صفت ازلیہ کیونکہ  
 ذات باری میں حوادث کا وجود تو محال ہے خلق کو  
 تکوین کرنا تخلیق ہے اور رزق کی تکوین ترزق ہے  
 اور موت کی تکوین لتكوين ہے اور حیات کی تکوین احياء ہے  
 اور موت کی تکوین امات ہے پس صفت تکوین کی اسامی  
 آثار کے مختلف ہونے کے سبب سے مختلف ہیں علامہ نے  
 کہا ہے کہ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ امر صفات حقیقت میں  
 ہے جیسے علم اور قدرت اور ارادہ میں ہم اس کو تسلیم نہیں



قال الامام الرزى الصفة التى ليس معها  
التكثير تأثيرها بالنظر الى الصفة من غير  
النظر الى مرادها المرجحة لاحد طرفي الفعل  
والترك اقام على سبيل الجواز والوجوب - فعلى  
الاول عين القدرة وعلى الثاني لا يكون  
البارى تعالى مختار بل موجبا قال سفي  
جميع الجوامع اما صفات الافعال كالخلق  
والرزق والاحياء والامانة فليست  
انزلية خلافا للمنفية بل هي حادثة  
متجددة لانها صفات لمرضى للقدرة  
وهي تعلقات بوجودات المقدورات  
لاوقات وجوداتها ولا محذورة  
الصاف البكرى سبحانه بالانفادات  
لوكنه قبل العالم معه ولجدهم  
اسماء الافعال وردت في القرآن  
قال تعالى هو الله الخالق البارى المصور  
دور - هو الرزاق ذو النور المتين  
فكيف الصافه تعالى فيما لا يزال كما ان  
القرآن والاسماء الواقعة فيه قد يمة  
بيني ان يكون الخلق والبرع والمقصود  
والوزنات كلها قد يمة قال الامام الغزالي  
معنى قوله تعالى خالق الانس والنجف  
فتقذهب صاحب جمع الجوامع الى ان  
انزلية اسمائها الرجعة الى صفاها لافعال  
من حيث مرجعها الى القدرة لا الفعل

کہ جس صفت کا نام تکوین رکھا ہے اوسکی تاثیر بذات خود کسی ارادہ کی جود و جہانب میں سے فعل کو یا ترک کو ترجیح سے ضرورت نہیں ہے اب وہ تاثیر و محال سے خالی نہیں یا تو علی سبیل الجواز اثر کرے گی اور یا علی سبیل الوجوب پہلی صورت میں تو وہ عین قدرت ہے اور دوسری صورت میں باری تعالیٰ کا غیر محتار ہونا لازم آتا ہے جسے الجوامع میں کہا ہے کہ افعال کی صفات جیسے کہ خلق اور رزق اور احیاء اور امانت یہ سب انزلی نہیں ہیں اسیہ حنفیہ کے خلاف ہے بلکہ یہ سب حوادث ہیں اور متحدہ ہیں کیونکہ یہ جملہ صفات محض انشادات ہیں جو قدرت کو عارض ہوتی ہیں اور وہ قدرت وجود مقدور کے ساتھ انکے اوقات میں قدرت کا تعلق ہے اور اس میں کچھ اشکال نہیں کہ باری تعالیٰ انشادات کے ساتھ موجود ہو کیونکہ وہ عالم ہی پہلے بھی ہیں اور ساتھ بھی ہیں اور بعد بھی ہی ہیں قرآن میں اسماء افعال وارد ہوئے ہیں چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ هو الله الخالق البارى المصور اور فرمایا ہے هو الرزاق ذو النور المتين پس باری تعالیٰ کا موصوف ہونا صفات ازلیہ ہی کیساتھ کیسے درست ہو جیسا کہ قرآن اور جو اسماء اوس میں واقع ہیں قدیم ہیں اس طرح یہ بھی ضروری ہے کہ تخلیق اور تصویر اور تزئین سب قدیم ہوں امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے خالق ہونے کی یہ معنی ہیں کہ وہ عنقریب پیدا کرنے والے ہیں جواب مصنف جمع الجوامع کا مسلک یہ ہے کہ جن اسماء کا صفات افعال کی طرف مرجع ہے تو اوں کی ازلیت اس حیث سے ہے کہ وہ قدرت کی طرف رجوع ہیں کہ فعل کی طرف



فالمخلاق من له قدرته لا انه متصف بالفعل  
 بالمخلق والقدرته انزلية فذلك الخلق  
 كما يقال بلهاء الذي يكون مراعى بوشان  
 وصادف باطن العاطش يحصل له العرى  
 ولما يقال للسيف قاطع قال لهما لم يقين  
 صارب اسر من القنف بالهزب با  
 الفعل ولا يصح انزلية تلك الاسماء كقبحي  
 ان لا يعد اسم المخلق من الاسماء الحسنى  
 لانها كلها انزلية والانزلية في الاولوية  
 لوجودها وقولنا فيا ياتي وفيها لا يزال يتحقق  
 لوجوب المستقبل فلا متبادلة بالانزال فان  
 الماضي والحال والمستقبل كلها اقسام  
 الزمان والانزال مقدم على الزمان اذ الزمان  
 يضاف اليه الاول والانزال في الاول  
 عدمه **سوال** ابون الذي يتوهم بين  
 المخلق والمخلوق لا تحقق له الا في الوهم  
 فهو موصوف بالمخالفة في الانزال وهو المقصود  
**فتى** ان الزمان عند الاشاعرة متجدد  
 معلوم بقدره متجدد مفسر لا انزلة ايها  
 وقد يتعاضد التقدير والعرض من التجدد  
 فيقدر ما تارة هذا بذاتك واخرى ذاك  
 بحيث اذا قيل متى جاء زيد عند  
 طلوع الشمس ان كان المخاطب مستحضراً  
 للطلوع ولم يكن مستحضراً لمجيئ زيد ثم  
 اذا قيل متى طلعت الشمس لوقحين جاء

پس خالق وہ ہے کہ جسکو قدرت ہے نہ وہ کہ فعل خلق کیساتھ  
 متصف ہے اور قدرت ظاہر ہے کہ ازلی ہے ای طرح خلق  
 بھی ازلی ہوگی جیسے کہ اوس پانی کو جو پیالہ میں رکھا ہے  
 سیراب کرنے والا کہا جاتا ہے تو معنی اس کے یہ ہیں کہ  
 وہ ایسی حالت کے ساتھ موصوف ہے کہ پیالہ کی پیمین  
 جاوے تو اسکو سیرابی حاصل ہو جاوے اور جیسا کہ تلوار  
 کو کاٹ کرنے والی کہا جاتا ہے بعض محققین نے کہا ہے  
 کہ ضارب اوس کو کہتے ہیں کہ جو صفت ضرب کے ساتھ  
 بالفعل متصف ہو اور ان اسماء کی ازلیت صحیح نہیں ہے  
 پس مناسب یہ ہے کہ خالق اسماء حسنی سے نہ شمار کیا  
 جاوے کیونکہ اسماء حسنی سب ازلی ہیں اور کسی شے کی  
 ابتداء نہ ہونی کو ازلیت کہتے ہیں اور ہمارا یہ قول کہ غریب  
 پیدا کرین گے مستقبل کو واجب کرتا ہے پس اسکو انزال سے  
 مقابہ نہیں ہے کیونکہ ماضی و حال و مستقبل یہ سب زمانہ کی  
 قسمیں ہیں اور انزال زمانہ پر مقدم ہے کیونکہ زمانہ کی طرف  
 اولیت مضاف کیجاتی ہے اور انزال اول کی معنی اور  
 عدم ہے **سوال** وہ فرق جو خالق اور مخلوق کے درمیان  
 متوہم ہوتا ہے اوس کا وجود وہم میں پہلے پس بادی خالقیت  
 کیساتھ انزال میں موصوف ہے اور یہی مقصود ہے جواب  
 اشاعرہ کے نزدیک زمانہ ایسا متجدد اور معلوم ہے کہ جسے  
 دوسرے متجدد وہم ابہام کے انزال کے لئے انداز کیا جاتا ہے اور  
 کہی یہ انداز کرنا برعکس بھی ہوتا ہے پس کہی یہ اسکو ساتھ  
 انداز کیا جاتا ہے اور کہی وہ اوس کیساتھ لہذا انداز کیا جاتا ہے  
 پس جب کہتے ہیں کہ زید کب آیا ہے تو جواب میں مثلاً  
 جو وقت مخاطب آفتاب نکلنے سے واقف ہو اور زید کو آنسو

ناتق نہ کہتے ہیں کہ آفتاب نکلنے کے وقت اور زید کو آنسو



اذا كان مستحضراً لمجئى زيارته والاطلاع  
ولذا اختلف البرهان بالنسبة الى الاقوام  
فيقدر كل واحد منهم المبحر بما هو معلوم  
عنده وبالجمل قد نزه الخلق عن الزنا  
والزنايات ايضا فليكن بينه وبين  
خلقه اعتداد اولذا ذهب حجة الاسلام  
الى ان الزناية اسماء الصفات والافعال  
راجعة الى صفة القدر تاخر لنا خالق  
قادر على الخلق ويلزم عليه ان اطلاق  
الخالق على الله تعالى قبل الخلق ينبغي ان  
يكون مجازا والحوال انه من اسماء  
الحسنى وهي له بالفعل والحقيقة لبراءته  
عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان  
وما هو وجوده بالفعل اتم ما وجوده بالقوة  
والامكان وما هو وجوده بالفعل اتم ما  
وجوده بالقوة والامكان وليس لله حال  
منتظرة يتصحر بها وقال في التفضي عن  
هذا المتيقن ان القدرة لو اثر في الازل  
بالفعل لكن لم لظهور المقدورات لتعلق  
الارادة بظهور كل واحد منها في وقت  
مرتبة مقدم وجود المقدورات في  
الازل لعدم تعلق الارادة لا لعدم  
تأثير القدرة وقال لبعض الخلق مطلقان  
خلق تقدیر فهو مقدم على الامر كما قدم  
في الذكر في قوله الاله الخلق والامر

اور یہ جواب اس وقت دیا جاوے گا جبکہ مخاطب زید کے  
آئے کو جاننا ہو اور آفتاب نکلنے کو سنانا ہو اور ایسا سطر  
زمانہ ہر قوم کے نزدیک مختلف ہے ہر شخص شے معلوم ہے  
شے مبہم کا انداز کرتا ہے حاصل کلام یہ ہے کہ خالق کی زمانہ  
اور زمانیات سب سے متزیج کیجاتی ہے پس خالق اور  
مخلوق میں کیسے استداد ہو سکتا ہے اور ایسا سطر  
امام حجتہ الاسلام کا مسلک یہ ہے کہ صفات اور افعال  
کی ازلیت صفت قدرت کی طرف راجع ہے پس ہمارا  
یہ کہنا کہ وہ خالق ہے مطلب اسکا یہ ہے کہ وہ خلق پر قادر ہے  
اور اس تقدیر پر بھی لازم آتا ہے کہ لفظ خالق کا اطلاق  
اللہ تعالیٰ پر قبل از خلق مجاز ہو لاکہ خالق اسماء حسنی  
سے ہے اور اسماء سب حقیقہ اور بالفعل ثابت ہیں کیونکہ  
اللہ تعالیٰ اس سے بری ہیں کہ کوئی شے او کو بالقوة  
اور بالامکان ثابت ہو اور جس شے کا وجود بالفعل ہے  
وہ اس شے سے اتم ہے جس کا وجود بالقوة اور بالامکان  
ہے اور اللہ کی کوئی حالت منتظرہ جس سے وہ تمامی  
حاصل کرے نہیں ہے اور امام نے اس اشکال سے بچنے  
کے لئے کہا ہے کہ قدرۃ ازل میں بالفعل اثر کرتی ہو لیکن  
مقدورات اس وقت ظاہر نہ ہوتے تھے کیونکہ ہر مقدور  
ایک وقت میں اور اپنے رتبہ میں ظاہر ہوتا ہے پس  
مقدورات کا ازل میں نہ ہونا اس سبب سے ہے  
کہ ارادہ او کو مستقل نہیں ہوا اس سبب کہ قدرت  
نے تاثیر نہیں کی اور بعض نے کہا ہے کہ خلق کی دو  
قسم ہیں فل خلق تقدیر اور وہ لہر پر مقدم ہے جیسا کہ حق تعالیٰ  
کے قول میں بھی اول ذکر کیا ہے فزمنہ میں اللہ الخلق



والخلق الآخر بمعنى الایجاد و هو الذی لیساق  
 الامم و انکان الامم مقدما مرتبة علی ذلك  
 الخلق بمعنی الایجاد فالخالق الذی هو اسم  
 من اسماء المحسنی انزل لانه مشتق من  
 الخلق الذی مقدم علی الامم فظهر صفا  
 تلونا علیک ان التکوین ردھا اکثر  
 المتکلمین الی القدر مرة و المحققون من  
 الصوفیة رجعوها الی صفة الکلام قال  
 الشيخ فی القصص فما اوجد هذا الشیء  
 بعد ان لم یکن عند الامم بالتکوین الا  
 نفسه فاثبت الحق ان التکوین للشیء لا  
 الحق والذی للحق فیه امر لا خاصته ولذا  
 خبر عن نفسه انها قولنا الشیء اذا اردناه  
 ان نقول له کن فیکون فنسب التکوین  
 الی نفس الشیء عن امر الله و هو الصادق  
 فی امره خاصة ولذا اخبر و هذا هو  
 المعقول فی نفس الامم کما نقول للذی  
 تخاف منه فلا یعصى احده لا قم فیقوم  
 امثالا لا امر سید لا ولیس للسید فی  
 قیام هذا العبد سوی امره بالقیام  
 والقیام هو الفعل العبد لا السید **مرحلة**  
**دس** رویتہ الله سبحانه متحققہ عند  
 الاشاعرة و منعها الاکثرون قال  
 السید الشریف الجرجانی قدس سره  
 من امر ادمنها الکشف التام فذلک

اور دوسرے قسم خلق ایجا و اور وہ امر کے پیچھے ہے اور امر  
 تبتہ مقدم ہے پس خالق اسم احسنی میں سے ایک اسم ہے  
 اور ازلی ہے کیونکہ وہ اس خلق سے مشتق ہے جو امر سے مقدم  
 ہے پس اس تقریر سے واضح ہو گیا کہ تکوین کو اکثر متکلمین نے  
 تو قدرۃ ہی کی طرف رد کیا ہے اور محققین صوفیہ نے اس کو  
 صفت کلام کی طرف لوٹایا ہے شیخ نے فص میں کہا ہے  
 کہ جب باری تعالیٰ کسی شے کی تکوین کا امر کرتے ہیں  
 تو اس شے کا مکون ہونا اپنی فوات سے ہے پس تکوین  
 شے کے لئے ہے حق کے لئے نہیں اور حق کا اس میں  
 صرف امر ہے اور اسی واسطے فرمایا ہے کہ انما قولنا  
 لشیء ان کن فیکون ان نقول له کن فیکون پس  
 تکوین کی نسبت نفس شے کی طرف التکون کے امر سے ہے  
 اور یہ بات خاص باری تعالیٰ کے ہی امر میں صادق ہے  
 اور اسی واسطے اپنی طرف نسبت کر کے فرمایا ہے۔ انما  
 قولنا الخ اور یہ بات واقع میں معقول ہے جیسے کہ وہ  
 شخص کہ اس کا خوف کیا جاتا ہے اور اس کی کوئی نافرمانی  
 نہیں کرتا اپنے غلام سے کہے کہ کھڑا ہو پس وہ اپنے  
 آقا کا حکم سبجالانے کے لئے کھڑا ہو جاتا ہے اور خود آقا کو  
 اس غلام کے کھڑے ہونے میں سوائے امر کرنے کے  
 کوئی دخل نہیں ہے اور کھڑا ہونا خود اس غلام کا فعل  
 ہے نہ کہ آقا کا **مرحلہ چوتھواں** اللہ سبحانہ  
 و تعالیٰ کی رویت اشاعره کے نزدیک تو متحقق ہے  
 اور اکثروں نے اس کو مستح کہا ہے سید شریف  
 جرجانی نے کہا ہے کہ رویت سے اگر مراد  
 کشف تام ہے۔ تو اس کا

تجوین اسمی کہ باری تعالیٰ کی رویت بہرہ کی ہے



مسلم عند لان عند كشف الغطاء وقطع  
العلاق والاعراض في مسلك الملاء الا على  
يصير المعارف يقينية كالمشاهدات  
ومن اراد منها الحالة التي تمتد لها عند  
البصائر الاجسام فلا يقبل منه لان  
تلك الحالة لا يتصور الا عند التمام  
صوره المرسى او عند القبال الشعاع  
الخارج من العين على اختلاف الحكماء  
في الروية وذلك محال في حقه تعالى  
ومن اراد منها الحالة التي تمتد لها  
الا لزمان حين ما يرى الشئ بعد علمه  
به فيقول له هذه الحالة اخرى مغايرة  
للحاصلة عند العلم فانك تفرقة  
بين الحالتين وتلك التفرقة لا يجوز  
عودها الى التمام الشئ وخروج  
الشعاع ويمكن ان يحصل تلك الحالة  
مع عدم التمام وخروج الشعاع  
فلا يتعدان ليعبر الروية بهذا الوجه على  
الله تعالى لئن محتجج الى اثبات مغايرة  
هذه الحالة لكشف التام الذي مر ذكره  
قال المحقق الدواني لا يصحك عبد الله عن  
ادراك تام وانكشاف بلع مجمل في الدنيا  
عقيب فتح البصر وجود المنكرات والقرب  
خروج الشعاع والاطباء وفي حقه تعالى  
يحصل هذا الادراك في الاخر لا بدون

امكان مسلم ہے کیونکہ او سطرف کا پردہ کھلنے اور تعلقات  
کے قطع ہونے کے وقت اور مدار اعلیٰ میں جا ملنے کے وقت  
تمام معارف یقینات مثل مشاہدات کے ہو جاتے ہیں  
اور اگر رویت سے مراد وہ حالت ہو جو اجسام کو دیکھنے  
کے وقت مرکب ہوتی ہے تو ایسی رویت کا امکان مسلم  
نہیں ہے کیونکہ ایسی حالت توحید ہی مقصود ہوتی ہے جب  
کہ اوس شے دیکھی ہوئی کی صورت نقش پذیر ہو اور شعاع  
جو آنکھ سے نکلتی ہے وہ اوس شے سے ملے اور یہ امر اللہ تعالیٰ  
کے حق میں محال ہے اور اگر رویت سے مراد وہ حالت ہو  
جو انسان کسی شے کے دیکھنے کے بعد علم کے پاتا ہے پس  
ہم کہتے ہیں کہ یہ حالت دوسری ہے جو اوس حالت کے  
جو علم کے وقت حاصل ہوتی ہے مناسبت سے چنانچہ ہم دون  
حالتوں میں فرق پاتے ہیں اور اس فرق کا مرجع صورت  
کے نقش پذیر ہونے اور شعاع کے نکلنے کی طرف نہیں ہے کیونکہ باوجود  
نقش پذیر ہونیکے اور شعاع کے نکلنے کے بھی اس حالت کا حاصل  
ہونا ممکن ہے پس کچھ بعید نہیں ہے کہ اللہ کی رویت اسی طریق سے ہو  
لیکن اسکا ثابت ہونا اس وقت ہو کہ یہ ثابت کیا جاوے کہ یہ  
کشف تام بہ معنی مذکور کے مناسبت ہے  
محقق درانی نے کہا ہے کہ دیکھنے سے مراد ادراک  
تام اور انکشاف بلع ہے جو دنیا میں تو آنکھ سے  
کھولنے اور دیکھنے والے میں اور اوس شے  
میں محاذات اور قرب اور شعاع کے نکلنے  
اور یا نقش پذیر ہونے کے بعد حاصل  
ہوتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے حق میں  
یہ ادراک آخرت میں بغیر ادون



تلك الشرائط ولا يلزم من كون تلك الشرائط  
شرطاً في ادراكنا في هذه النشأة كونها شرطاً  
في النشأة الآخرة اذ في قدرته تعالى ان  
يخلق في البصر قدساً مما يمكن له ادراك الحق  
بها من غير تلك الشرائط وتلك الاسباب  
عادية فيكون الالهام يدونها وقد قل  
اهل الحق ان مزاج النشأة الآخرة بخلاف  
مزاج النشأة الدنياوية والشخص واحد  
الا لم يبق الشخص مستمر اذ ان المزاج  
الآخرة الحالى لا يقبل الدوام وان ذلك  
الآخرة لمحي الحيوان فيمكن ان يتغير مزاج  
الالبصار الباصرة انتهى واما الرواية  
عند اهل الكشف والعيان فهي صحيحة في  
مذاهبها الا انها لا تقع الا من وراء  
الحجب النورانية كانت او ظلمانية قال  
عليه السلام ان الله سبحانه حجاب  
من نور وطمئة الخوصم ايدل على صحة  
الرواية ولو كانت من وراء الحجاب  
بيان رواية الجحمانية المشبهة برواية  
الشمس والقمر فاخبر صلى الله عليه وسلم  
انهم يرون ربهم وانهم ليس بينه و  
بينهم حجاب الا رداء الكبرياء في الجنة عند  
فتبته على بقاء الحجاب وهي مرتبة المظهر  
العارف بالله لن ينال الى الانسان لذات  
في غير مظهر ولو هلك الانسان من شدته

شرائط کے حاصل ہو جاویگا اور ان شرائط کے  
اس دنیا میں ہماری ادراک کے شرط ہونے سے یہ  
لازم نہیں آتا کہ یہ ہی شرائط آخرت میں بھی شرائط  
ہوں کیونکہ اللہ تعالیٰ کو قدرت ہے کہ آئینہ میں ایسی قدرت  
پیدا کر دیں کہ جو بغیر ان شرائط کے بھی حق کا ادراک ہو سکے  
یا یہ کہا جاوے کہ یہ اسباب عادیہ ہیں دیکھنا بدون ان کے  
بھی ممکن ہے اور اہل حق نے کہا ہے کہ آخرت کی زندگی  
کا مزاج دنیا کی زندگی کے مزاج کے خلاف ہو ورنہ  
وجود ہمیشہ ابد الابد تک جیسے باقی رہ سکتا ہے کیونکہ  
یہ مزاج ہمیشہ رہنے کے قابل نہیں اور دار آخرت میں  
صحف حیات ہی حیات ہے پس ممکن ہے کہ آئینہ کے  
دیکھنے کا مزاج متغیر ہو جاوے ختم ہونی کلام اہل حق کی  
اور اہل کشف و معائنہ کے نزدیک رویت اپنی حد  
ذات میں صحیح ہے لیکن رویت بغیر نورانی پردوں  
یا ظلمانی پردوں کے واقع نہیں ہوتی رسول اللہ صلی  
اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بیشک اللہ کے لئے ستر  
پردے نور کے ہیں اور ستر قدرت کے اور اس کی  
دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت کی  
رویت کو بیان فرمایا ہے کہ وہ مشابہ رویت چاند و  
سورج کے ہے اور فرمایا ہے کہ وہ اپنے رب کو  
دیکھیں گے اوس کے درمیان اور لوگوں کو درمیان  
صرف رداء کبریائی ہوگی پس حجاب و ماں بھی  
باقی رہے گا اور وہ مرتبہ مظهر کا ہے عارف  
باللہ نے فرمایا ہے کہ انسان ذات بغیر مظهر کے  
ادراک نہیں کر سکتا اگرچہ انسان شدت



الحرم من سئل النبي صلى الله عليه وسلم  
هل رأيت ربك ليلة المعراج قال لا  
بري اي النور الحقيقي المجرى لا يمتثل  
رويته قال تعالى في بيان ظهور نور  
الله نور السموات والارض فلما ذكر  
مراتب التمثيل قال نور على نور فاحد  
النورين النور المقيد والنور الاخر  
المطلق وقال محمد بن النور  
ليشأ اي محمد بن النور لا المتعين  
في المظاهر الى نور المطلق الاحدى  
من ليشأ من عبادة ومثل ابن عباس  
عن رويته صلى الله عليه وسلم  
فقال راها فقبل للسائل قالت عائشة  
رضي الله عنها ساء لته عنه قال عليه  
السلام نوراني راها فرجع السائل بن  
عباس فقال رضي الله ذلك في النور  
الذي هو النور اي لعن من لا ادرك باعتراف  
المتجر عن المظاهر والنسب واهتافات  
فاما في المظاهر من وراء حجاب المظاهر  
فالادراك ممكن لان البحر لا يقدر على رويته  
النور الحقيقي واطلاق النور حقيقة لا يمتثل  
الا على الله تعالى وعلى غيره ممكن والنور الحقيقي  
لا يرمى لان وصفه الخاص الباطن فلا يراه  
الا هو وانما كان باطنا لغاية ظهوره كالشمس  
فان ضوءها يبهر الباصر فلا يرى

حرم سے ہلاک ہو جاوے بنی صلی اللہ علیہ وسلم سے  
دریافت کیا گیا کہ حضرت آپ نے اپنے پروردگار کو شب  
معراج میں دیکھا ہے فرمایا ہے کہ کیا نورانی بھی دیکھا جا  
سکتا ہے یعنی نور حقیقی مجرور کی روئے ممکن نہیں ہے حق  
تعالیٰ اپنے نور کے ظہور کے بارے میں فرماتے ہیں کہ  
الله آسمان اور زمین کا نور ہے اور تمثیل کے مراتب جب  
ذکر کئے تو فرمایا کہ نور پر نور ہے تو ان میں سے ایک  
نور تو مقید ہے اور دوسرا مطلق ہے اور فرمایا ہے کہ اللہ  
اپنے نور کی جس کو چاہیں ہدایت کریں یعنی اپنے اوس  
نور سے جو مظاہر میں متعین ہے نور مطلق احدی کی طرف  
جس کو چاہیں ہدایت کریں ابن عباس رضی اللہ عنہما  
نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت دریافت  
کیا کہ آپ نے پروردگار کو دیکھا یا نہیں فرمایا کہ دیکھا ہے  
اوس مسائل سے کسی نے کہا کہ عائشہ رضی اللہ عنہا  
فرماتی ہیں میں نے پوچھا تھا تو فرمایا کہ نورانی کو دیکھ  
سکتا ہوں سائل نے پھر بن عباس رضی اللہ عنہما سے دریافت  
کیا فرمایا کہ حضور کا یہ فرمانا اوس نور کی نسبت ہے کہ جس  
کا ادراک اس اعتبار سے کہ مظاہر اور نسبت اور اضافات  
سے مجرد ہو ممکن نہیں ہے اور مظاہر میں اور پردوں کے  
پیچھے تو ادراک ممکن ہے کیونکہ ہماری بنیائی نور حقیقی  
کی رویت پر قادر نہیں ہے اور کسی شے کو سوائے اللہ تعالیٰ  
کے نور کہنا مجاز ہے اور نور حقیقی دیکھا نہیں جا سکتا کیونکہ  
اوس کا وصف خاص تو پوشیدگی ہے پس اوس کو سوائے  
ہرگز کوئی نہیں دیکھ سکتا اور باطن بہ سبب غایت ظہور کے  
جیسے کہ سورج کے اوسکی روشنی آنکھ کو چونکہ عیاں ہے پس بھی نہیں



واقفا باعتبار الجمالی والظاهر فلا شبهة  
انہ یسری قال صلی اللہ علیہ وسلم رایت  
ربی فی احسن صورۃ و رایت ربی فی  
صورۃ امر و فظہ و ورد فی الاخبار اثبات  
الصورة له قال ان اللہ خلق آدم علی صورۃ  
لظہورہ تعالیٰ فی الجمالی والمظاہر کظہور  
حقیقۃ الجبرئیلیۃ فتمثل لہا البشر اسویا و اذا  
لم یکن ذلک استحالہ فی ذلک الملک ولا  
القد بابل سعی جبرئیل علی حقیقۃہ و کذلک  
وحیہ علی صورۃ تہ فلا یستحیل مثل هذا  
فی حق اللہ سبحانہ فی النوم والیقظة وقد  
ورد فی صحیح المسلم ان الحق تعالیٰ یتجلی  
یوم القيامة علی صورۃ عقیدۃ کل احد  
وقدس تہ فی الظہور والبطون علی المستویۃ  
وقول امیر المؤمنین لیسوب الموحدين لا  
اعبدس بالمراسلۃ حین سأل عن الرویۃ  
محمول علی التجلی فی المظاہر **مرحلہ حسن**  
اعلم ان اللہ سبحانہ اسماء لا تحضی مضام  
متقابلات ومتضادات کالطیفۃ الجمالیۃ  
والقہمیۃ الجلالیۃ فقیس احدهما ایضاً  
تین الآخر فان الباطن یقتضی ایضاً مقتضی الظاہر و  
الاسماء المتضادة والصفات المتقابلة من الانزل الی  
الابدل احدهما یثبت مقتضیہا ونفی مقتضی الآخر من  
غیر تعطیل و تمحیل فان التعطیل لہ شراب من العجز واللغو  
والعجب و منافاة لصفة القدرة والابدان فی رفع التعطیل

اور باعتبار مظاہر کے بلاشبہ و کچھ سکتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
وسلم نے فرمایا ہے کہ میں نے اپنے رب کو نہایت اچھی  
صورت میں دیکھا ہے اور میں نے اپنے رب کو اورد  
گھونگر یا بے بال والے کی صورت میں دیکھا ہے اور  
احادیث میں صورت کا اثبات حق تعالیٰ کے لئے  
وارد ہے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت  
پر پیدا کیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ مظاہر میں ظاہر ہو تو  
ہیں جیسے کہ حقیقۃ جبرئیلیۃ بشر کی صورت میں ظاہر ہوئی  
تھی اور جبکہ یہ امر فرشتہ کے اندر استحالہ اور انقلاب نہیں ہے  
بلکہ جبرئیل اپنی حقیقت پر باقی رہے اور اس طرح وحیہ  
اپنی صورت پر رہے تو اللہ سبحانہ تعالیٰ کے حق میں سب  
یا جاگتے محال نہیں ہے اور صحیح مسلم میں وارد ہوا ہے کہ  
حق تعالیٰ دن قیامت کے ہر ایک کے عقیدے کی  
صورت میں تجلی فرمادیں گے اور اس کی قدرت ظہور اور  
بطون میں برابر ہے اور جب امیر المؤمنین لیسوب المؤمنین  
علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی نسبت سوال کیا تو فرمایا  
کہ میں ایسے رب کی عبادت نہیں کرتا جسکو دیکھا نہیں ہے  
تو یہ مظاہر پر تجلی فرمانے پر محمول ہے **مرحلہ منشیط**  
جاننا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کے بیشتر اسماء میں بعض تو ظہور  
سے متقابل و متضاد ہیں جیسے کہ لطیفہ جمالیہ اور قہریہ  
جلالیہ پس ایک کا لیتن دوسرے کے لیتن کے متضاد ہے  
چنانچہ باطن کا مقتضی ظاہر کے مقتضی کے خلاف ہے اور  
اسماء متضادہ اور صفات متقابلہ ازل سے ابد تک ہمیں  
سے ایک کا مقتضی ثابت ہوتا ہے اور دوسرے کا مستفی  
ہوتا ہے اور کچھ اسمیں تعطیل و تمحیل لازم نہیں آتی کیوں کہ تعطیل



من القول بان العالم في كل آن فيعدم ومثله فيجوز  
فان الآن الواحد لا يسع التجليات المتضاريتين  
بمخصوصها وان كان على جميع الاسماء في تجلي كل  
اسم فلا بد ان يكون في آن تجلي لطفي وفي آن تجلي  
قهري مثله فكل حقيقة امكانية اذا حصلت شرطا  
وجودها وانقضت الموانع اذ ركعتا الرحمة والرحمة  
التي افاضت الوجود فيفيض عليها الوجود بقدر  
استعداد اقصاء قابليتها فنصبح ظاهر الوجود  
الذي هو مرآة باطن الوجود باحكام العين الثابتة  
فيتعين بتعين خاص متميز عن سائر التبعيات  
لا يتعين اطلاقه فانه لا مجال لظهوره في المظاهر  
كما حاصل التجلي اللطفي فاقضت الصفة القهري  
الصالح ذلك التعين واستمررت جميع آثاره  
وسلخ مقتضى اللطف ولسخ حاكم الجمال وفي آن  
لا تسليخ من غير تحلل بان وزمان بمقتضى الرحمة  
الرحمانية يتعين بتعين مماثل للاول وهكذا يتكرر  
التعين باللطف والجمال ولا تسليخ بالقهر والجلل  
الى ما شاء الله تعالى وامثال اليه بقوله كل يوم  
هو في شأن وفي قوله بل هم في لباس من خلق جدد  
فكل من الصفتين المتضادتين بالنوعية في الفعل  
والسليخ من غير تقطيل فالبطون شنة الجود  
والظهور وبدون الجمال وهكذا في لولا بطون  
لا تضر ركن العظمة والجلل ولا لا ظهور  
لا تسليخ بالحسن والجمال وقال المحققون  
قد است اسرارهم العالم كله من جواهره

تو ایک مستم کا عجز اور لغو اور عیب ہے اور صفت قدرت کو منافی ہے اور تعطیل کے نہ ہونے کی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ عالم ہر آن میں معدوم ہوتا ہے اور نیا پیدا ہوتا رہے کیونکہ ایک آن میں دو تجلی مستقنا و ہتین سما سکتی اور اگر تمام اسماء کی تجلی ہر اسم کی تجلی میں ہو تو یہ لازم آتا ہے کہ ایک ہی آن میں تجلی لطفی ہو اور اسی آن میں تجلی قہری ہو مثلاً پس ہر حقیقت امکانیہ کے جب شرائط وجود کے حاصل ہو جاویں تو او سکون رحمۃ الہیہ کہ جس کا فیض وجود اور ادراک کرتی ہے پس وجود او سپر بقدر اوس استعداد کے جب کو وہ مقننی ہے فایض ہوتا ہے پس نظائر وجود کہ جو باطن وجود کا آئینہ ہے عین ثابۃ کے احکام کے ساتھ رنگین ہو جاتا ہے پس ایک لعین خاص سے کہ جو اور لعینات سے ممتاز ہے مستعین ہو جاتا ہے اور وہ لعین اطلاق نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ کل مظاہر میں ظہور کی مجال نہیں رکھتا ہے پس یہ تجلی لطفی کا حاصل ہے اس کے بعد صفت قہر یہ اس لعین کے اضمحلال کو اور او سکون تمام آثار کے ہٹاک کر نیکو مقننی ہوتی ہے اور لطف کے مقننی کو اور حلال کے جائے رہنے کو مقننی ہوتی ہے اور اوسی آن میں رحمت رحمانیہ نکلی اور لعین جو پہلے کا مماثل ہے مستعین ہو جاتا ہے اور اس طرح لطف اور جمال سے لعین مکرر ہوتا رہتا ہے اور الغد ام بھی ہوتا رہتا ہے جب تک اللہ چاہے میں اور اس طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے کل یوم ہو فی مشاۃ یعنی وہ ہر دن ایک حال میں ہے اور فرمایا ہے کہ بل ہم فی لبس من خلق جدید یعنی بلکہ وہ التباس میں ہر پیدائش نئی سے پس دونوں صفت مستقنا و میں ہر ایک نوبت بہ نوبت فعل اور اعدام میں ہے اور تعطیل لازم نہیں آتی پس بطون تو اثر جمال کی ہے اور ظہور علامت جمال کی ہے



واعراضه عن الذات فان ما يتخيله القاهر  
 جواهر اذ ادق النظر فيه فتبين انه موهى فان  
 ما يحسونه جواهر اذ النظر في حدودها لا يظهر غير  
 الاعراض لان كل مرتبة الذات ذات او صفة  
 تتميز ماهيتها بها عن ماهيتها اخرى الا انها  
 اذ اقبل ما لا لسان يقول حيوان ناطق والنطق  
 عن من يمتاز به عن سائر الحيوانات واذ اسئل  
 ما الحيوان تقول جسم نام حساس متحرك بالارادة  
 فالنمرد المحسن والمتحرك اعراض يمتاز بها عن  
 سائر الاجسام واذ اسئل بالاجسام تقول  
 جوهري لقبيل الاعداد الثلاثة فالقبول عرض يمتاز  
 به عن سائر الجواهر واذ اسئل ما الجوهري تقول  
 ممكن كافي موضوع فكونه اذ وجد وجد لا في  
 موضوع عرض يمتاز عن سائر الممكنات واذ  
 اسئل ما الممكن تقول موجود استوى وجوده وعدله  
 في ذاته فكونه مستوي الوجود والعدم عرض  
 فليس في هذه المراتب الذات مبهمه اے  
 وجود مطلق طرأت عليه اعراض لا يتميز  
 بين الماهيات فالذات المبهمه هو الجوهر الحقيقي  
 لانه التوهم لغيره والممكن والجوهر والجسم والجسم  
 النامي والحيوان والانسان اعراض قامت لظواهر  
 الوجود ليخصه تخفيف معينه ونخصه باحكام  
 مخصوصه والقول بان الامور المذكورة ليست  
 لفصول بل لوانها فاننا لا نفرض حقيقة حقيقة  
 لعدم القداسة على اثنين الحقائق الفصلية مع ان

يا عرض باعتبار ذات كعرض ہے کیونکہ جس شے کو ظاہر  
 میں اور کوتاہ نظر جو اہر خیال کرتے ہیں اگر اوس میں نظر دقیق  
 سے دیکھا جاوے تو معلوم ہوگا کہ وہ عرض ہے کیونکہ جس شے  
 کو جوہر سمجھتے ہیں اگر اوسکی حد میں غور کیا جاوے تو سوائے  
 عرض کے کوئی شے ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ ہر شے مرتبہ ذات  
 میں ایسی اوصاف والی ہے کہ اس سے ماہیت دوسرے  
 ماہیت سے ممتاز ہوتی ہے دیکھتے ہیں کہ جب یہ کہا  
 جاوے کہ انسان کیا ہے اور جواب میں حیوان ناطق کہا  
 جاتا ہے تو نطق عرض ہے کہ جس سے انسان نام حیوان  
 سے ممتاز ہوتا ہے اور جب یہ پوچھا جاوے کہ حیوان  
 کیا ہے اور جواب میں کہا جاتا ہے کہ ایک جسم نامی حساس  
 متحرک بالارادہ ہے تو اس حد میں ظاہر ہے کہ نمرد اور حرک  
 سب کے سب عرض ہیں ان سے ہی اور اجسام و حیوان  
 ممتاز ہوتا ہے اور جب پوچھا جاتا ہے کہ جسم کیا ہے اور جواب  
 میں کہا جاتا ہے کہ جسم ایک جوہر ہے جو البعد ثلثہ کو قبول  
 کرے پس یہ قبول ایک عرض ہے کہ جس سے جسم اور جوہر سے  
 ممتاز ہوتا ہے اور جب یہ پوچھا جاوے کہ جوہر کیا ہے اور  
 جواب میں کہا جاتا ہے کہ ایک ایسا موجود ہے جس کا وجود عدم  
 برابر ہو پس اسکا اس برابری کیساتھ موصوف ہونا عرض ہو پس  
 ان مراتب میں سوائے ذات مبہمہ کے یعنی وجود مطلق کے کچھ  
 نہیں ہے اس ذات ہی پر عرض ماہیات میں تیز دینے کیلئے  
 ظاہری ہوئے ہیں پس ذات مبہمہ وہی جوہر حقیقی ہے کیونکہ وہی  
 غیر کا مقوم ہے اور ممکن اور جوہر اور جسم اور جسم نامی اور حیوان اور انسان  
 یہ سب اعراض ہیں جو ظاہر وجود کیساتھ افراد معینہ اور احکام مخصوصہ  
 کیساتھ اوسکو خاص کر کے لائق نام ہیں اور اس بات کا قائل ہونا کہ یہ







## انتباہ

گزشتہ ۲۵ سال کے عرصہ میں اسی نام سے مختلف مصنفین کی کئی کتابیں شائع ہو چکی ہیں مگر فقیر کے جد امجد حضرت شاہ کلیم اللہ جہان آبادی رحمۃ اللہ علیہ کی اہلی کتاب سوانح السبیل یہی ہے جو آج زائد از دو سال کے بعد اپنی اہلی حالت میں نقاب کش ہوئی ہے ❖

## نوٹ

للہ الحمد ہر آن چیز کہ خاطر سخواست بہ آمد آخر ز پس پردہ لقتد یریدید  
جیسا کہ قدیم نسخوں سے پتہ چلتا ہے حضرت نے اپنی کسی کتاب کے ساتھ کلیمی نہیں لکھا مگر موجودہ رواج کو دیکھتے ہوئے کہ حضرت کی ہر کتاب کے ساتھ کلیمی لکھا جاتا ہے (سوار السبیل) کے ساتھ بھی کلیمی لکھا گیا تھا لیکن کو طلب کرتے وقت (سوار السبیل) کے ساتھ کلیمی بھی ضرور لکھنا چاہئے ❖

## معذرت

بڑے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ باوجود بہت کچھ خیال رکھنے کی بھی دو باتیں اس کتاب میں ایسی ہیں جنکی معذرت بچھے کرنی چاہئے پہلی بات خط مختلف ہیں دوسری بات کہیں کہیں متن غلط ہے پہلا جواب یہ ہے کہ یہ گولہ نہ تھا کہ کام تعویق میں پڑا ہے اور نئی صاحبان سے متواتر وعدہ غلامی کے بعد مسودہ واپس لیکر دوسرے کونہ دیا جائے دوسرا جواب یہ ہے کہ اصل کتاب کہیں کہیں سے کرم خوردہ تھی جسکی آئندہ طباعت میں اسطرح صحت ہو سکتی ہے کہ عقیدتمند حضرات اسے زیر مطالعہ رکھ کر غلط سے مطلع فرمائیں یا جن کے پاس اصل کتاب کا قلمی نسخہ ہو وہ اس سے اس کی صحت کر دیں تو میری دعا گوئی اور تمام مسلمانوں کی مشنوری کا باعث ہوگا ❖

مرقع کلیمی فارسی مع ترجمہ اردو۔ اوراد و وظائف میں اعلیٰ درجہ کی تصنیف ہے اکثر وظائف نامدان چشتیہ کے رفاۃ معمول ہیں علاوہ ان سے سات دن مقررہ وظائف اور اعمال بارہ ماہ قبل دیدہ ہیں۔ ہدیہ آٹھ آنہ ۸۰  
کشکول کلیمی فارسی مع ترجمہ اردو۔ تصوف کا خوان نعمت جس کے نقشے لطیفہ ربانی کو طاقت اور غرض ناطقہ کو قوت بخش ہیں اور مجازی اسلام کے قالب میں حقیقی ایمان کی روح پھونکے ہیں اور مردہ طبیعت کو ہمیشہ کی زندگی عطا کرتے ہیں جس سے موالفسانی کے مرقع شفاء رحمانی پاتے ہیں یہ چند ورق نہیں بلکہ چاروں طرف

کہ اقسام ذکر اور انواع فکر سے بھرے ہیں با مذاق اصحاب سے وہ حلاوت پائیں گے کہ ذوق و شوق دے ہو جائیں گے قیمت آٹھ آنہ ۸۰

سید عبد الغنی جعفری کلیمی سجادہ نشین خاتہ شاہ کلیم اللہ رحمۃ اللہ علیہ عقب کلاں محل دہلی

مکتوبات کلیمی فارسی۔ اس کتاب میں حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ کے ایک سو بیس مکتوبات درج ہیں جن کے پاکیزہ مضامین و لفظوں کے عجیب و معلوم ہوتے ہیں لہذا مکتوبات میں کہیں کہیں حضرت کے خانگی حالات بھی درج ہیں جو قابل دیکھنے کے ہیں اگرچہ متعدد کتابیں تصوف کی دیکھی ہوئی مگر یہ کتاب عجیب عظمت و شان کی ہدیہ ۸۰  
عشرہ کاملہ عربی مع ترجمہ اردو۔ رمضان شریف کی آخری عشرہ اشکاف میں دس مسائل کا حل جس میں تصوف کے رموزات مخفی و جلی قلم بند ہیں صوفیان با صفا اور مردان با خدا کو ان کسان کی کتابوں کا مطالعہ میں رکھنا نہایت ضروری ہے۔ ہدیہ ایک روپیہ  
پنج گنج کلیمی مجلد خوبصورت جلد کڑی چمڑی کے کونہ شیشہ کی۔ ہدیہ پانچ روپیہ (یہ کتاب شاہ کلیم اللہ کی مکتوبات)



# خواجہ عمری حضرت شیخ عزیز نواز

خواجہ کلیم اللہ شاہ جہاں آبادی رحمۃ اللہ علیہ مصنف سورۃ ایل کلمی  
مہرق کلمی کنگول کلمی مکتوب کلمی و ملک عشر کاملہ

حضرت کی پیدائش دہلی مبارک میں تاریخ ۲۴ جمادی الثانی ۱۰۸۷ھ کو ہوئی۔ گویا تاریخی اسم گرامی حضرت کاغنی ہوا۔ اوائل عمر میں علم کا شوق ہوا۔ ظاہری علوم کتب دینیہ حدیث و فقہ سے فراغت پائی۔ محبت الہی جو میں آئی پیر کمال کی تلاش ہوئی۔ اور یہ ندائے ہاتھ دھبی مکہ منظر فیضی اور وہاں سے بموجب فرمانے ایک مجذوب کے مینہ منورہ حاضر ہوئے۔ حضرت شیخ بھٹی مدنی رحمۃ اللہ علیہ سے بیعت کی تھوڑے ہی عرصہ بعد قطبیت ملی اور خلیفہ اعظم ہوئے۔ مکہ معظمہ واپس آئے تو جو شخص جناب کی زیارت کرتا قطب عالم کہہ کر مخاطب ہوتا کتب سیر کی ایک ضخیم فارسی تسلی کتاب میں آپ کی بیعت کا مفصل واقعہ اس طرح لکھا ہے۔ کہ جب آپ جمیع علما خصوصاً علم حقائق سے فارغ ہوئے تو طلب باطنی نے دلیں راہ پائی اور حضرت شیخ بھٹی مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے کشش فرمائی اور مینہ منورہ حاضر ہوئے تو آوازہ کمال وصیت جمال مشکل کشا سے ماہی لجاوا و اسے۔ درویش غنی حضرت شیخ بھٹی مدنی آگوشگزار ہوا۔ تو پروانہ وار اس پیوئے دین پر ثار ہونے لگے اور اپنے حسب حال یہ رباعی فرمانے لگے۔

در نامہ و پیغام تو مے بار و عشق

اے کہ تو از نام تو مے بار و عشق

گویا ز در و بام تو مے بار و عشق

عاشق شود آن کس کہ بکویت گذر د

معتبر روایت ہے کہ جب حضرت شیخ شرف بیعت سے شرف ہوئے فوراً خرقہ خلافت سے سرفزاری پائی۔ جب حضرت نے شاہ جہاں آباد رخصت کیا تو فرمایا کہ ایک شخص سہی شیخ اچھا پرانی دلی کار بننے والا آج رات عالم معانی میں ہم سے مرید ہوا ہے۔ جب تم نزدیک شہر کے پہنچو اس اچھی طرح ملاقات کرنا کہ وہ بھی تم ہی جیسا ہمارا بچہ ہے اور شجرہ و کلاہ ہماری طرف سے پہنچانا۔ جب حضرت شیخ نے اپنے پیر روشن ضمیر سے رخصت لی۔ تو قطع منازل فرماتے ہوئے۔ حضرت خواجہ قطب الدین بختیار اوشی کی درگاہ میں وارد ہوئے۔ اور رات وہیں بسر کی۔ اسی رات حضرت شیخ اچھا نے اپنے پیر معنوی کو خواب میں دیکھا فرماتے کہ مرید و خلیفہ حاصل الخاص ہمارا شیخ کلیم اللہ جس نے ظاہری آنکھوں سے مجھے دیکھا ہے آج صبح ان اوصاف کے ساتھ وارد ہوگا۔ چاہئے



بھارت کامل کے ساتھ اس کا استقبال کرنا اور شجرہ و کلاہ جو ہم نے تنہا رہے واسطے بھیجا ہے۔ اُس سے  
 بیلو۔ بیدار ہوئے تو صبح کی نماز سے بہ بھارت کامل فارغ ہو کر پرانی دلی سے اس طرف روانہ ہوئے تھوڑی ہی رات  
 چلے تھے دیکھا کہ ایک شخص پیدل آتے ہیں اور پیچھے لوگ خالی سواری لاتے ہیں۔ آپنے تعلق دلی سے پہچان لیا  
 کہ یہ صاحب جو آگے تشریف لائے ہیں یقین ہے کہ پیشوائے دین حبیب اللہ حضرت شیخ کلیم اللہ امانت دار ہیں  
 کہ انوار و برکات آپکی ذات سے آشکار تھے۔ اور حضرت شیخ نے یہی دور سے دیکھا اور باطنی آنکھوں اور آثار  
 و نشان جو پیر سے تھے پہچان لیا کہ شیخ اچھا ہی ہیں اور مثل قرآن السعدین جب قریب ہوئے اور نام و  
 نشان تحقیق ہو گیا تو شیخ اچھا نے فرمایا کہ ذرا آپ بیٹھ جائے کہ میں آپکے صدقے ہوں۔ کہ حضرت پیر سے پیر کیلئے  
 ان آنکھوں سے دیکھا اور ملاقات فرمائی۔ اس لئے میرے سے آپ کو زیادہ فضیلت ہے حضرت شیخ نے فرمایا  
 کہ میں نے بدقت سفر راہ و قطع منازل کر کے زیارت اُن حضرت کی کی ہے۔ مجھے اس قدر بزرگی نہیں ہے جتنی  
 تم کو ہے کہ تم نے چشم باطن سے اُن حضرت کو دیکھا ہے۔ اور بیعت سے شرف ہوئے اور حضرت نے از خود شجرہ  
 و کلاہ میرے ہاتھوں عنایت فرمایا۔ غرض آپ کے اصرار و الزام کے بعد شیخ اچھا ہی حضرت شیخ کلیم اللہ کے تصدیق  
 ہوئے اور اس کیفیت میں اس قدر ذوق و شوق تھا۔ کہ گویا طوفان کعبہ ہو رہا ہے اور حضرت شیخ بھی شیخ اچھا  
 صاحب کے تصدیق ہوئے اور تاحین حیات در بیان ان دونوں بزرگوں کے نہایت ذوق و شوق اور کائنات  
 سے گذری۔ مزار شیخ اچھا صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا اس حجرے میں ہے جو زیر روضہ حضرت امیر خسر و رحمۃ اللہ  
 علیہ واقع ہے۔ اور مولوی غلام فزید صاحب پیر بھائی اور خلیفہ اس روایت کے مصنف کا بھی وہیں مزار ہے  
 یہ مصنف لکھتے ہیں کہ جب شہر شاہجہاں آباد کی رونق و آبادی تازہ تازہ تھی و درمیان جامع مسجد و قلعہ  
 کے جناب نے مسکن فرمایا۔ اور اکثر بعد نماز عصر بطور تفریح برائے سیر و ریاض تشریف لے جاتے اور خوش نصیب  
 جو ہماری میں حاضر ہوتے ان سے ذکر آبادی شہر و تیاری قلعہ کا فرمایا کرتے ختم ہوا بیان اس بڑی علمی  
 کتاب کا۔

حضرت شیخ شاہیر اولیاء العدا و را کا بر علماء کرام سے ہیں۔ عالم با عمل اور دلی کامل بزرگ  
 تھے۔ علم ظاہری کی تکمیل شیخ ابوالرضا ج اور علوم باطن کی تفصیل شیخ ابوالفتح صاحب سے کی۔  
 درس و تدریس کا سلسلہ جاری تھا اور دور سے لوگ علم و دین حاصل کرنے آتے اور حضرت سے  
 سند فضیلت لیکر جاتے اور جو آقا محبت سے سمجھاتے اور اللہ کا نام بتاتے  
 درس تدریس کے ساتھ استفادہ خاص و عام کے لئے تصانیف کا سلسلہ بھی جاری تھا۔ تصنیفات  
 تو حضرت کی بہت بیان کیجاتی ہیں۔ تاہم یہ کتابیں نیا وہ مشہور اور مقبول ہیں



تفسیر کلیمی جو قرآن شریف کے ساتھ ساتھ حاشیہ پر بزبان عربی غالباً ایک دفعہ طبع ہوئی اور اب نایاب ہے  
سواء السبیل کلیمی عربی مع ترجمہ اردو جو سلوک و تصوف کا بیش بہا خزانہ ہے ہدیہ ایک روپیہ عہد۔

عشرہ کاملہ عربی مع ترجمہ اردو و تصوف کے مختلف و مسائل جو حضرت نے رمضان شریف کے اعتکاف میں  
لکھے ہیں ہدیہ بارہ آنہ۔ کثکول کلیمی فارسی مع ترجمہ اردو و تصوف اور ذکر و اشغال میں مبتدی اور متدی دونوں  
کے کام کی ہدیہ آٹھ آنہ۔ مرقع کلیمی فارسی مع ترجمہ اردو و رقعہ رقعہ کر کے عملیات میں منظر کتاب ہدیہ آٹھ آنہ  
مکتوبات کلیمی فارسی جو اخلاق و تصوف اور قدرے خانگی حالات سے پر ہے ہدیہ آٹھ آنہ۔ کسبیم۔ رسالہ رو  
روافض اور مالابہ اخرا الذکر تین کتابیں ابھی نہیں چھپی ہیں منجملہ آخر کی دو اس فقیر کے پاس قلمی موجود ہیں  
جن کے جلد طبع کرانے کا ارادہ ہے۔ شائقین انتظار فرمائیں۔ اور شروع کی پانچوں کتابیں جو چھپ کر  
تیار ہیں بذریعہ قیمت طلب پارسل یا نقد قیمت بھیکر پتہ ذیل سے طلب فرمائیں دسید عبدالغنی جعفری سجادہ  
نشین خالقاہ کلیمی مابین جامع مسجد و لال قلعہ دہلی

حضرت کے والد شیخ نور اللہ صاحب صدیقی رحمۃ اللہ علیہ علم منہدس (فن انجیری) میں دستگاہ کامل رکھتے  
تھے جامع مسجد دہلی کے دروں وغیرہ پر کتبات آپ ہی کے دست مبارک سے لکھے ہوئے ہیں۔ اور اس کا اہم  
کے لئے شاہجہاں بادشاہ عازی رحمۃ اللہ علیہ کا خاص اچھا انتخاب کرنا قدر وانی کی دلیل تھی۔ ممکن ہے حضرت  
کا وطن مالون کبھی قصبہ جہان آباد ہو۔ لیکن حضرت شیخ کی نسبت یہ خیال اصلیت سے دور ہے کہ بجائے شاہجہان  
آباد کے ہیں کہیں جہاں آبادی لکھا جو تا آپ کا جہاں آباد سے تشریف لانے کی دلیل ہے جبکہ اکثر کتب سیر  
میں حضرت کی پیدائش خاص دہلی شاہجہاں آباد کی لکھی ہے۔ علاوہ انہیں مکتوبات کلیمی میں جو حضرت کی تصنیف  
جایا حضرت اپنے نام کے ساتھ شاہجہاں آبادی تحریر فرماتے ہیں۔

زمانہ حیات میں گو فتوحات بہت کچھ تھی۔ لیکن اس طرح جو کچھ آتا تھا لنگر خانہ جاری میں صرف ہو جاتا تھا۔  
ذاتی آمدنی حضرت کی بہت کم تھی۔ تاہم اسی میں گذر فرماتے نام غنی کے ساتھ دل بھی غنی تھا۔ بادشاہ فرخ  
نے بہت چاہا کہ آپ کو کوئی جاگیر وغیرہ پیش کرے اور مایانہ وظیفہ بھی نذر کرے لیکن حضرت نے منہ پر فرمایا  
اور جو دعائی روپے کرایہ مکان کے آئے میرے ولی نعمت امی میں سواہل و عیال گذر فرماتے کو الفقر  
فخری طرہ اختیار تھا۔ سماع سے اچھو بہت شوق تھا۔ حالت وجد میں جس پر نظر وائے تڑپا دیتے۔ حضرت اپنی کتاب  
عشرہ کاملہ میں ایک باب بھی اس بحث پر تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔ جو قوالی و نر امیر کا بے نظیر فیصلہ مانا جاتا  
ہے اچھے پیران عظام کاعص منقذ فرماتے تو سوائے مریدوں کے کسی سماع میں نہ آنے دیتے ایک دفعہ  
کا ذکر ہے کہ حضرت سماع میں مشغول تھے۔ کہ دربان نے عرض کیا کہ نظام الدین نام ایک جوان حاضر ہے۔



اندرا نے کی اجازت کا طالب ہے۔ اپنے فرمایا بلالو معتقدین نے عرض کیا کہ آپ بوقت سلسلہ غیر اشخاص کو آنے نہیں دینے۔ اپنے فرمایا کہ بابا وہ بھی کوئی غیر نہیں ہے جب مولانا حاضر ہوئے تو دیکھا کہ ایک شخص حالت وضو میں حضرت شیخ کے گرد شمع پر پروانہ کی طرح ٹٹا رہا ہے۔ آپ نے حضرت سے دریافت کیا کہ یہ شخص کس لئے اس درجہ بخود ہے۔ حضرت نے فرمایا کہ با نظام یہ علم باطن کا مزا چکھے ہوئے ہے۔ تم علم ظاہر پڑھتے ہو تم نہیں سمجھ سکتے۔ مولانا نے عرض کیا حضرت مجھ کو بھی اس علم کی تعلیم دیجئے حضرت نے فرمایا کہ اس تعلیم کے لئے بیعت کی ضرورت ہے مولانا نے یہ شعر پڑھا اور اسی وقت حضرت سے بیعت ہوئے۔

خوش را۔ تو دانی حساب کم و بیش را۔ اور پھر یہاں تک اس علم کو حاصل کیا کہ حضرت شیخ کے خلیفہ اعظم ہوئے اور حضرت شیخ نے دکن کی ولایت سپرد کر کے مولانا کو اورنگ آباد بھیجا اور اب وہیں آپ کا مزار مبارک زیارت گاہ خاص و عام ہے لاکھوں روپے کی جاگیر اعلیٰ حضرت اقدس حضور نظام کے جد امجد کی طرف سے اورنگ آباد کی نظامی خانقاہ کو ملی ہوئی ہے۔ گوشت نشینی اس درجہ فرماتے کہ سوائے نماز جمعہ کے بہت کم بابر شریف کا باو شاہ اور امرا سے پرہیز کرتے تھے لیکن وہ لوگ پائے بوسی کو اپنا فخر سمجھتے تھے

حضرت شیخ غریب نواز چاروں سلسلوں میں صاحب مجاز تھے۔ چشتیہ قادریہ سہروردیہ میں قطب الدینیہ حضرت شیخ محی مدنی رحمۃ علیہ کے خلیفہ اعظم تھے۔ طریقہ نقشبندیہ میں میر خیرم کے محرم راز تھے۔ ہزاروں مرید اور سنیکر طالب ہوئے۔

آپ کے خلفا میں یہ حضرات زیادہ مشہور ہیں حضرت محمد یاسم مولانا شاہ خیا الدین۔ مولانا شاہ جمال بیوپوری۔ شاہ نانوجن کا مزار وہلی شریف کی مسجد فتحپوری میں واقع ہے۔ مولانا عبد المجید خواجہ یوسف خواجہ سید جن کے مزارات حیدر آباد دکن میں زیارت گاہ شام و پگاہ ہیں۔ اور مولانا نظام الدین اورنگ آبادی تو ظیفہ اعظم ہوئے ہیں رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔

حضرت شیخ غریب نواز کا نام متوسلین سلسلہ کے لئے وظیفہ شجرہ خشتیہ نظامیہ کی جان ہے آپ ہی کی ذات بابرکات سے خشتیہ نظامیہ جیسی نعمت جو ایک عمر سے عرب شریف ملی گئی تھی۔ مگر ہندوستان سے جاری ہوئی آج لاکھوں آدمی حضرت کے فیض اور فیضان فیض سے مستفیض ہیں۔ حضرت شیخ غریب نواز کا شجرہ شریف سطرچ پر ہے۔ مقدس و مطہر افضل جملہ موجودات خلاصہ کل کائنات حاتم النبیین شفیع روحشراحمہ مجتبیٰ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔ باب العلوم امام المشرق والمغرب امیر المؤمنین حضرت مولانا مشکشا علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ۔ خواجہ حسن بصری رحمۃ علیہ خواجہ عبد الواحد بن زید۔ خواجہ فضل ابن عیاض۔ خواجہ سلطان ابراہیم بن ادیم الحنفی۔ خواجہ سعید الدین خلیفۃ الموعظی۔ خواجہ امین الدین ابی ہریرۃ البصری۔

لے ہر اسم گرامی کیساتھ ایصال صواب کیلئے بروج پاک اور مقصد براری کیلئے بحر مت پاک کہے پڑنا چاہئے۔



خواجہ مشتاد علی دہلوی خواجہ ابواسحق شامی چشتی خواجہ ابو احمد ابدال چشتی خواجہ ابو محمد چشتی۔

خواجہ ابوالیوسف ناصر الدین چشتی۔ خواجہ قطب الدین سودودی چشتی خواجہ حاجی شریف زندی چشتی۔

خواجہ عثمان ہارونی چشتی نائب رسول اللہ فی الہند خواجہ خواجگان حضرت خواجہ معین الدین چشتی اجمیری

غریب نواز رحمۃ اللہ علیہ۔ قطب الاقطاب حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی اوشی چشتی۔ شیخ الاسلا

والمسلمین حضرت خواجہ فرید الدین چشتی گنجشکر بدر الملتہ والدین حضرت محبوب سید نظام الدین محمد

بن سید احمد بن علی بخاری بدایونی چشتی مستغرق بحر شہود حضرت شیخ نصیر الدین محمود چراغ دہلی چشتی

حضرت شیخ کمال الدین علامہ حضرت شیخ سراج الدین چشتی حضرت شیخ علم الدین حضرت شیخ محمود عرفی شیخ

راجہ چشتی حضرت شیخ جمال الدین عرف شیخ حسن چشتی شیخ حسن چشتی قطب الدین حضرت شیخ نجی

مدنی چشتی۔ متعلق باخلاق اللہ متصف باوصاف السرفانی فی السد باقی باللہ حضرت خواجہ شیخ کلیم اللہ شاہ پھان آبادی

آپ کے خرق عادات اور کرامات تو بیان سے باہر ہیں۔ تاہم حیدر آباد دکن کی ایک مشہور روایت جو

آپ کی کرامت کی منجملہ متعدد کرامتوں کے بین دلیل اور عام طور سے اس طرح مشہور ہے۔ کہ جو وقت ہرماد

شاہی حیدر آباد کا ماتحت صوبہ مرکش ہو گیا۔ تو بادشاہ وقت نے متواتر مہنات سرکوبی کے لئے بھیجیں مگر جو گیا ناکام

رہا۔ شدہ دربار میں اصف جاہ اول جو اعلیٰ حضرت واقف موجودہ خسرو دکن خلد اللہ ملکہ کے جدِ نجد

اور مورث اعلیٰ تھے ان کا بھی نمبر آیا اور بادشاہ نے کہا کہ اس دفعہ آپ اس مہم پر جائیں۔ اصف جاہ خلد

اشیان روانگی مہم سے پیشتر حضرت شیخ غریب نواز رحمہ کی خدمت بابرکت میں حاضر ہوئے اور حیدر آباد جانے

کا سفصل واقعہ عرض کر کے دعاے خیر کے طالب ہوئے۔ آپ نے فرمایا۔ کہ ہم نے روحانی طور پر دکن کی ولایت

اپنے خلیفہ فاضل نظام الدین اورنگ آبادی کو دی ہے۔ ہم اُن کو رقعہ لکھ دیتے ہیں۔ جیسا تم چاہو گے انشاء اللہ

وایسا ہی ہو گا۔ اصف جاہ موصوف نے وہ رقعہ دست مبارک کا لکھا سر پر رکھا اور حیدر آباد مقابل ہونے سے

پہلے حضرت مولانا نظام الدین اورنگ آبادی رحمۃ اللہ علیہ کے خدمت میں حاضر ہوئے۔ اتفاق سے حضرت

مولانا لکھانا تناول فرماتے تھے رقعہ گرامی پیش کیا تو حضرت نے بعد ادب کھڑے ہو کر بوسہ دیا اور سر پر

رکھا۔ اور مضمون مندرجہ سے آگاہی فرما کر ایک روٹی پر ہڈی رکھ کر اصف جاہ کو دی اُن خلد اشیاں نے نہایت

ادب کی اور سر پر رکھا اور کہا یہ ہڈی نہیں بلکہ تاج ہے۔ کیونکہ پیر اور مرید دونوں کے کرم نظام کے ساتھ

جانتے ہی خود سر صوبہ دار کو شکست فاش دی۔ اس کے بعد فاتح نظام برابر حاضر ہوتے رہے۔ یہاں تک کہ مولانا

کوئی لاکھ کی جاگیر پیش کرنے لگے۔ چونکہ آپ کو اپنے سر حضرت شیخ غریب نواز سے نہایت عقیدت تھی اور بلا حضور کی رضی

سبارک کے آپ کوئی اہم کام انجام نہ فرماتے حضرت غریب نواز سے استفسار کیا کہ حاکم دکن اس طرح ایک معقول



نذرانہ پیش کرتا ہے حضرت کے جواب کا انتظار ہے۔ حضرت شیخ نے ارقام فرمایا کہ مناسب ہے جو کچھ وہ پیش کرتا ہے  
کہ اس کی دل شکنی نہ ہو۔ اور اس جواب کو حضرت نے اپنی کتاب مکتوبات کلیمی میں لکھا ہے حضرت شیخ کا وصال  
۱۰۲۷ھ ربیع الاول ۱۰۲۷ھ کو ہوا اور اس سے حضرت کی عمر مبارک اکیس سال نو مہینے کی ہوئی۔ ہجملہ متعدد تواریخ  
وصال کے ایک صاحب نے یہ تاریخ لکھی ہے۔

کلیم الدار عارف پاک بودہ  
باقلیم بقا ذوقش بودہ  
پر سیدم چو تاریخ وفاتش  
خرد گفته کہ ذات پاک بودہ

حضرت شیخ غریب نواز کی تین لڑکیاں اور تین لڑکے تھے۔ اولیٰ صاحبزادہ ابوسعید جلال الدین حامد  
دوسرے صاحب زادہ محمد فضل اللہ تیسرے صاحبزادے محمد احسان اللہ۔ تین صاحبزادیاں اول حضرت بی بی  
رابعہ دوم بی بی فخر النساء سوم بی بی زینت الحیات عرت بی بی مصری۔ ان صاحبزادی کو حضرت بہت چاہتے تھے  
اور اب تک بھی حضرت کا کرم ان صاحبزادی صاحبہ کی اولاد کے ساتھ ہے جو لائق صد ہزار شکر ہے۔ ان اوراق  
کا مولف فقیر سید عبد الغنی جعفری بھی ان ہی عقیقہ مکرم کی اولاد سے ہے۔ رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔

جہاں تک بھی تحقیق ہو اور خاندانی برگوں کی زبانی سنا حضرت کی اولاد کا سلسلہ آگے نہیں چلا۔ اور عجیب  
اتفاق ہے۔ کہ بعض اشخاص جو حضرت کی اولاد میں ہونے کے مدعی ہیں وہ اپنے تئیں سید بھی کہتے ہیں  
مولف کے خیال میں اگر وہ لوگ خدا اور رسول کے خلاف اپنا نسب حضرت کی طرف ہی منسوب کرنا چاہتے ہیں۔  
تو اپنے تئیں شیخ کہوائیں اور اس اجتماع ضعیف کو دور کریں۔ کیونکہ حضرت شیخ غریب نواز کو ایک زمانہ جانشاہ  
کہ غلیفہ اول امیر المومنین حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اولاد امجاد سے ہیں۔ اسی وجہ سے حضرت شیخ  
خود بھی اپنی تصانیف میں جہاں اپنے والد ماجد قبلہ حضرت شیخ نور اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا اسم گرامی تحریر فرمایا  
ہیں۔ وہاں ساتھ ہی صدیقی بھی لکھ دیتے ہیں اپنی بات بنائے کیلئے یہ عذر کرنا کہ حضرت شیخ رحمۃ اللہ بوجہ اپنی  
بزرگی کے بقاعدہ عربی شیخ مشہور ہیں۔ اور دراصل سادات سے ہیں قابل پذیرائی نہیں ہے۔ اگر صرف  
شیخ لکھا ہوتا تو ممکن تھا کہ شبہ کو نجائش یونی لیکن جب شیخ کے ساتھ صدیقی بھی لکھا ہو تو بالکل شک کی گنجائش  
شائیں سلف کو حضرت کے ساتھ نہایت عقیدت تھی اور بعد وصال بھی برابر مزار مبارک پر اسی عقیدت  
سے ای مرتب کے ساتھ بطور مخصوص ساریوں کے حاضر ہوتے رہے۔ دہلی کے آخر بادشاہ بہادر شاہ ظفر  
غایت عقیدت سے حضرت مولانا نضر صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے صاحبزادے حضرت میاں کا لے صاحب  
سے بیعت ہو گئے تھے جو حضرت شیخ کے ہی سلسلہ میں نہیں رساں اور صاحب کمال تھے اس سے یہ روایت  
عام طور پر مشہور ہو گئی کہ حضرت شیخ بادشاہ کے پیر تھے۔ مولف کے خیال میں تو پیر کیا بلکہ بادشاہ کے دادا پیر تھے۔



دہلی شریف عرف یائیس خواجہ کی چوکت میں حضرت شیخ غریب نواز رحمہ کے مزار۔ مبارک کی جائے وقوع جامع مسجد اور لال قلعہ کے بالکل درمیان ہے گویا بمصداق مولانا مولوی مشتاق احمد صاحب مدظلہ دین دنیا و دوزخ حضرت کے مآثر میں لینے والا چاہئے۔ اسی جگہ حضرت حیات میں رونق افروز تھے۔ حضرت کے وصال مبارک کو آج دو سو برس ہوئے۔ لیکن انوار و برکات کا ظہور اور فیض سانی نزدیک و دور برابر ہے۔ مزار مبارک پر ہر جمعرات کو بعد مغرب باقاعدہ ختم۔ اور ہر سال دو عرس بھی منعقد ہوتے ہیں۔ اول حضرت کے پیر قطب الدین حضرت شیخ کجی مدنی رحمۃ اللہ علیہ کا ۲۴-۲۵ صفر المنظر کو جن کا مزار مبارک مدینہ منورہ جنت البقیع میں زیارت گاہ خاص و عام ہے۔

دوسرا عرس خاص حضرت کا ۲۳-۲۴ ربیع الاول کو ہوتا ہے۔ اور ان کا اہتمام و انصرام ہمیشہ میرے بزرگوں سے متعلق رہا اور اب یہ تقیر سنگ و رگاہ بحیثیت سجادہ نشین اپنے جدائے کرام کی سنت ہر سال خیر و خوبی انجام دیتا ہے۔ لفظ مزار شریف جو صفحہ آخر پر طبع ہے ملاحظہ کیجئے کیا نور پرستا ہے خواجہ تیرے روضہ پر۔ ہر اوچا مزار خاص حضرت شیخ غریب نواز رحمۃ اللہ علیہ کا ہے سرانے کلمہ طیبہ بخط طغرا کے نیچے حضرت کا اسم گرامی سوا القاب و آداب تحریر ہے اور نیچے یہ رباعی بطور تاریخ وفات کندہ ہے۔

فصل کمال خویش بود مرجم قلب ریش بود سال وفاتس گفتم باقی قطب زمانہ خویش بود  
اس کے پیچھے سنگ مرمر کا اونچا چراغدان ہے۔ شرقی جانب جو دو مزار نیچے ہے حضرت کے صاحبزادے آرام فرما ہیں جن کے سرانے نو سری کا درخت ان حضرات پر سایہ فگن ہونے کیلئے بچپن ہے۔ مگر بوجہ زمین سنگ لاخ ہونے کے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ٹھہر گیا ہے۔ شرقی کنارے و دونوں گوشوں پر پانی کے مل نصب ہیں و ستہ شمال مغرب پر ۲۲x۱۸ فٹ کا سائبان بطور بارہ دری کے نصب ہے۔ اس کے اندر سرس کا بڑا درخت ہے۔ جبکا ایک ٹہنا باہر جلتے جاتے سچے ہلکے محض حضرت پر سایہ فگن ہے۔ کہرنی کا درخت بوجہ بچپن میں ہونے کے اور ہر سال بموقع عرس شریف شامیانہ نصب ہونے کے بلند ہونے سے رہ گیا ہے۔ اور نیچے نیچے پھیل رہا ہے تمام چبوترہ سیاہ و سفید پتھر کا شکارے نما بنا ہے جو سارا اپنی کھڑے سے محیط ہے باہر دو طرفہ لکڑی کے ٹھانولے تھوڑے تھوڑے فاصلہ سے کھڑے ہیں۔ جو بوجہ آبپانی ہونے کے اکثر پانی میں گلتے رہتے ہیں۔ اور بسا اوقات جو درخت لگے جاتے ہیں۔ بوجہ محافظہ ہونے کے تلف ہو جاتے ہیں۔ تاہم انشاء اللہ جس وقت یہ درخت بلند ہو گئے تو مزارات اور تمام چبوترے کو اپنی آغوش میں لے لیں گے۔ مزارات کے شرقی جانب باہر بھی متعدد قبریں ہیں جو حضرت کے اہلیت اور پسماندگان کی ہیں۔ ٹھیک سرانے کی طرف نزدیک ہی جو مزار ہے۔ وہ روایات اور قرآن سے حضرت کے والد ماجد قبلہ کا ہے۔ کیونکہ جہاں یہ سب قبریں ہیں۔ ہڈی سے پہلے تک میرے بزرگوں کے مکانات تھے



اور سکونتی مکاں میں کسی غیر شخص کی قبر خلاف قیاس ہے۔ چنانچہ غدر شاہ ۱۸۵۷ء سے پہلے آپ کی خانقاہ ایک بہت بڑی عمارت تھی۔ جو عبادت خانہ۔ مجلس خانہ۔ لنگر خانہ اور زمان خانہ وغیرہ پر مشتمل تھی اور ان سب عمارات کے علاوہ ایک اور بھی مکان تھا۔ جس کا ڈبانی روپیہ روپیہ مہوار کرایہ آتا تھا۔ لیکن انقلاب زمانہ نے غدر کے بعد ہی ان تمام عمارات کو کالعدم کر دیا۔ اور مزار مبارک ایک بڑے چبوترے پر کھلے میدان میں ہو گیا۔ تھوڑا عرصہ ہوا کہ اسی چبوترے کے شمال مغربی گوشہ پر منو ازہد و جہد ماسٹر عزیز الرحمن صاحب۔ پیر نشی لال قلعہ دہلی کی کوشش اور ان کے شاگرد رشید کپتان بھائی مشکلف صاحب بہادر انزیری مجسٹریٹ لال قلعہ کے ذریعہ حبل حبیب بہادر دہلی ڈویژن نے اٹھارہ سے بارہ فٹ سائباں کی اجازت دی جو حاضر باسٹ عقبہ مندوں کی فوری توجہ سے تیار ہو گیا۔ اور ساتھ ہی دو طرفہ باہر و درخت لگانے بھی منظور ہو گئے جہاں ایک لال ٹین بھی بلا اجازت فوجی افسران کے نہ لگائی جاسکتی تھی وہاں اللہ تعالیٰ کے فضل اور پیران عظام کی برکت سے بہت کچھ رونق ہو گئی ہے خان بہادر حاجی حکیم احمد سبیر خاں صاحب شریفی فی مرحوم کی عقیدت مندوں کی اور کوشش سے سنگ مرمر کا سیاہ و سفید فرش لگ گیا ہے۔ آب رسانی کی سخت تکلیف تھی۔ سو اللہ تعالیٰ نے دوئل بھی لگوا دیے ہیں۔ جس پانی کی نہایت انفراد ہو گئی ہے مخصوص عقبہ مندوں سے اسید ہے۔ کہ عقرب بجلی کی روشنی بھی آجائے گی اس کے بعد طرف اس بات کی کمی رہ جائے گی کہ چوبیس گھنٹہ کوئی آدمی بطور چوکیدار درگاہ میں رہ سکے لیکن اس کے لئے کچھ معمولی مہوار کی ضرورت ہے۔ اور فقیر کی گذر محض توکل پر ہے۔ میرا ہی کہیں سے کچھ رقم نہیں تو کسی آدمی کا کیا نقرر کر سکتا ہوں۔

**حیدر آباد** کی سلطنت کو اللہ تبارک و تعالیٰ سلامت رکھے لاکھوں فقیر اس دربار کے خیر خواہ ہیں۔ لیکن شانہ و ربار ہے اور وہاں بڑا تو سل و رکاز ہے مسلمانوں کی عام حالت یہ ہے کہ وہ کسی کے حق میں کلمہ خیر کہتے ہوئے یہ سمجھتے ہیں کہ احسان ہم پر ہو گا۔ اگرچہ ہمارے اختیار میں یہ کام ہے لیکن ہم کیوں کسی کا احسان لیں گو۔ اس فقیر کے ایک عزیز کے بڑے عزیز خاص بلدہ میں معقول عہدے پر متنازع ہیں اور علاوہ ان کے خاص بلدہ کے مشہور مشائخ فقیر کے شناساں اور مہربان ہیں لیکن نہ میں ان سے کہتا ہوں نہ وہ ایسے کار خیرین شریک ہو سکتے ہیں۔ اور یہ وقت پختہ ہے۔ کہ اتفاق سے

**اعلیٰ حضرت واقدس شاہ دکن خلد اللہ ملکہ**

خود ہی اس خانقاہ کی طرف متوجہ ہوں تو یہ امر یقینی ہے کہ دہلی شریف کے بڑے بڑے معزز علمائے کرام و مشائخ ذوی الاحترام اور رئیسوں ذوی الاحترام کے صداقت نامہ اس دعا گو کی طرف سے پیش خدمت ہو سکتی ہیں

**دعا گو فقیر سید عبدالغنی جعفری سجادہ نشین خانقاہ کلیمی مابین جامع مسجد و لال قلعہ دہلی۔ یکم رجب ۱۳۴۳ھ**



# فہرست مضامین سوار السبیل کلیمیؒ

نمبر شمار	سلسلہ مرحلات اور اس کی سرخیاں یا نفس مضمون	نمبر صفحہ
	دیباچہ اور مباحثہ اس کا کہ باری تعالیٰ کی صفات اس کی عین عز ہیں۔	۱
۱	پہلا مرحلہ الف اثبات اس کا کہ واجب وجود بمعنی ذات ہے اور ابطال ملک حکماء کا۔	۴
۲	دوسرا مرحلہ ب اثبات اس کا کہ حقیقت حق سبحانہ تعالیٰ کی عین وجود مطلق ہے اور اقسام وجود۔	۶
۳	تیسرا مرحلہ ج۔ مباحثہ اس وجود کا جہر احکام اور آثار مرتب ہوتے ہیں۔	۷
۴	چوتھا مرحلہ د تحقیق اس قول کی کہ واحد سے واحد صادر ہوتا ہے اور کثیر سے کثیر۔	۸
۵	پانچواں مرحلہ۔ ہ۔ مباحثہ اثبات کے وجود مطلق سے ملنے کے معنی۔	۱۰
۶	چھٹا مرحلہ و۔ وجود مطلق کے تنزلات۔	۱۰
۷	ساتواں مرحلہ ز۔ وحدت حقیقت کے لئے دو اعتبار۔ اول اجمالی۔ دوم تفصیلی۔	۱۲
۸	آٹھواں مرحلہ ح۔ ہواحدیہ کے کمالوں کی تفصیل۔	۱۲
۹	نواں مرحلہ ط۔ ذات باری تعالیٰ کے مظاہر۔	۱۴
۱۰	دسواں مرحلہ ی۔ انسان کے صفات اور اسماء الہیہ کے مظہر ہونے کے معنی۔	۱۵
۱۱	گیارہواں مرحلہ ای۔ صفات کے متجلی ہونے پر ایک شبہ اور اس کا جواب۔	۱۵
۱۲	بارہواں مرحلہ بی۔ ذات کا اپنے مظاہر سے کیا تعلق ہے۔	۱۶
۱۳	تیرہواں مرحلہ جی۔ صفات اور اسماء کے ظہور کی تشبیل۔	۱۸
۱۴	چودھواں مرحلہ دی۔ باعتبار قرب و بعد کے خلق کی تقسیم۔	۲۰
۱۵	پندرہواں مرحلہ دھی۔ وجود حقیقی کے ممکنات میں ظہور کرنے پر سوالات اور ان کے جوابات	۲۲
۱۶	سولہواں مرحلہ وی۔ فرق و میان وجود بمعنی کون و وجود بمعنی ذات۔	۲۹
۱۷	سترہواں مرحلہ زی۔ وجود کا حمل اور اس کی تفصیل سے سوال و جواب۔	۳۱
۱۸	اٹھارہواں مرحلہ حی۔ مطلق حقیقی اور مطلق اضافی کی تفصیل۔	۳۸
۱۹	انیسواں مرحلہ طی۔ مطلق حقیقی اور مطلق اضافی کے مراتب۔	۴۲
۲۰	بیسواں مرحلہ ک مطلق کا ظہور مقید غیر معین کو مقتضی اور مطلق معین کا حقیقی ہے	۴۵



نمبر صفحہ	سلسلہ مرحلات اور انکی سرخیاں یا نفس مضمون	نمبر
۴۶	ایک سو اول مرحلہ اک۔ وحدت اور کثرت کی حقیقت اور تفصیل۔	۲۱
۴۸	بایسواں مرحلہ بک۔ وحدت کے اقسام	۲۲
۴۹	تیسواں مرحلہ جک۔ واجب الوجود اور خالق اور یوں کو وحدۃ کے اسباب لایل عقلیہ و نقلیہ	۲۳
۵۲	چوبیسواں مرحلہ دک۔ ایجاد بلا واسطہ عقل اولی کا ہے۔ اور بواسطہ اور اشیاء کے	۲۴
۵۳	پچیسواں مرحلہ هک۔ ظہور اور تقید اور تعین کے مراتب	۲۵
۵۴	چھبیسواں مرحلہ وک۔ اور نسبت ذات پر زاید نہیں ہے	۲۶
۵۴	ستائیسواں مرحلہ زک۔ فعل اور افعال کے مراتب	۲۷
۵۶	اٹھائیسواں مرحلہ حک۔ ایجاد کی طرف جو توجہ الہی ہوتی ہے۔ اس کی دو قسمیں	۲۸
۵۷	انیسواں مرحلہ طک۔ مابیات ممکنہ غیر مجہول ہیں یا مجہول ہیں	۲۹
۵۸	تیسواں مرحلہ ل۔ تعینات الہیہ کی تقسیم اور تفصیل اور تعین کی تعریف	۳۰
۶۱	اکیسواں مرحلہ حل۔ ظہور کس کس شے کا ہے اور بطوں کس کا	۳۱
۶۱	بیسواں مرحلہ بل۔ تعینات امکانیہ اور روح کے اقسام روح کی حقیقت اور اس میں مختلف	۳۲
۶۷	تینتیسواں مرحلہ جل۔ تعینات میں سے عالم مثال بھی ہے۔	۳۳
۶۹	چونتیسواں مرحلہ دل۔ عالم شہادت اور عالم شہادت کی تفصیل	۳۴
۷۱	پینتیسواں مرحلہ هل۔ واجب ممکن مع صفت مخصوصہ اور یا اسکا کہ بریک واجب اور ممکن	۳۵
۷۱	میں سے ایک دوسرے کے صفات کو بالعرض التساب کرتا ہے	
۷۳	چھتیسواں مرحلہ ول۔ ممکن کی تعریف اور اثبات اسکا کہ ممکن وجود اور عدم بسبب کما جرم کی ہوتا	۳۶
۷۴	سبتریسواں مرحلہ نل۔ موجود و بحیثیت وجود کے کسی اثر کو تصدیق نہیں پس اثری ہی کی کیوجہ ہے	۳۷
۷۵	ارنیسواں مرحلہ حل۔ وجود بطون کو تصدیق نہیں	۳۸
۷۶	اٹتالیسواں مرحلہ طل۔ برنظر کے اندر ایک خصوصیت کہ باعتبار اس کے وہ منظر احکام کو تصدیق	۳۹
۷۷	چالیسواں مرحلہ صم۔ انسان تمام مظاہر کا جامع ہے اور تمام مخلوق سے افضل	۴۰
۸۱	اکتالیسواں مرحلہ صم۔ صفات باری تعالیٰ میں علما کا اختلاف	۴۱
۸۲	بیالیسواں مرحلہ بھم۔ صفات کے بارے میں تحقیق زاید	۴۲
۸۴	تینتالیسواں مرحلہ جھم۔ اللہ تعالیٰ کا علم عین ذات ہے یا غیر ذات	۴۳



نمبر شمار	سلسلہ مرحلات اور اس کی سرخیاں یا نفس مضامین	نمبر صفحہ
۴۴	جواہر الیساں مرحلہ دوم علم باری تعالیٰ میں فلاسفہ کے مذاہب	۸۶
۴۵	پہلیاں الیساں مرحلہ ہفتم علم تفصیلی کے مراتب اور تحقیق کہ علم باری حقنوری و حصولی سے	۸۸
۴۶	چھٹیاں الیساں مرحلہ وسم علم اللہ تعالیٰ و دیگر صفات میں اشاعرہ کا مذہب	۹۱
۴۷	سینٹا الیساں مرحلہ وسم صفات کے عین ذات ہونے یا غیر ذات ہونے میں صوفیہ کا مذہب	۹۲
۴۸	ارتا الیساں مرحلہ جم صوفیہ اور اشاعرہ کے مذہب میں فرق	۹۲
۴۹	اونچاں الیساں مرحلہ طہم وجوب ذاتی اور صفاتی میں قصور فہم	۹۴
۵۰	پچاسواں مرحلہ ن علم کی تجدید کر سکتے ہیں یا نہیں	۹۵
۵۱	اکیاونواں مرحلہ ان علم کی تعریفات اور اس کی تحقیق	۹۶
۵۲	باونواں مرحلہ بن اللہ تعالیٰ کا علم خبری اور کلی دونوں کو شامل ہے یا نہیں	۹۹
۵۳	ترہینواں مرحلہ جن قلوب کی کیفیت باعتبار ذکر اللہ کے	۱۰۲
۵۴	چونواں مرحلہ ذ ن علم باری تعالیٰ کی تحقیق کہ اقسام سے ہے یا کس طریق سے	۱۰۴
۵۵	پچپنواں مرحلہ هن باری تعالیٰ کا علم مخلوق کا سا علم نہیں اور اللہ کی ذات کے غیر متناہی ہونے کے معنی معذرت و غیر فائدہ (۵۶) پچپنواں مرحلہ ون دین ایک امکان کا اور معنی علم ظہور کے	۱۰۸
۵۷	تاونواں مرحلہ ن ن خدا کا فعل صادر ہونے میں شکلیں اور حکم کے قول (۱۰۹) اٹھاونواں مرحلہ جن علم باری تعالیٰ کے تمام	۱۱۲
۵۹	انٹھواں مرحلہ طن اللہ تعالیٰ کے کلام میں اختلاف کہ حادث ہے یا قدیم (۱۱۴) ساٹھواں مرحلہ سن سلسلہ کلام میں شکلیں کی غلطی اور کمال تحقیق	۱۱۶
۶۱	اکٹھواں مرحلہ انس و حی کس طریق سے ہوتی تھی (۶۲) باٹھواں مرحلہ بن تحقیق اسکی کہ الفاظ قرآنیہ اور مصداق حقیقت	
۱۲۳	کلام اللہ میں یا نہیں (۶۳) ترہینواں مرحلہ جن صفت کویں کی تحقیق	
۶۴	چوسٹواں مرحلہ دس تحقیق اسکی کہ باری تعالیٰ کی رویت ہو سکتی ہے یا نہیں	۱۲۸
۶۵	پنٹھواں مرحلہ هس اسرار الہی میں اسرار متضادہ اور صفات متقابلہ کا بیان	۱۳۲
۶۶	انتباہ اور معذرت معذرتا پیش گنج کلیمی (۱۳۶) (۶۶) مختصر سوانح عمری حضرت شیخ غریب نواز رحمۃ اللہ علیہ	۱۳۷
۶۸	فہرست مرحلات کتاب سوار السیل کلیمی (۱۴۵)	
۶۹	نقشہ مزار شریف مزار شریف حضرت شیخ غریب نواز رحمۃ اللہ علیہ واقعہ دہلی ماہین جامع مسجد و لال قلعہ دہلی	۱۴۸
	فہرست مرحلات کے ملاحظہ سے آپ کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ اصل کتاب کا مطالعہ کس قدر ضروری اور دلچسپ ہے یہ میرا مقصد	
	المشہر سید عبدالغنی جعفری سجادہ نشین خانقاہ کلیمی ماہین جامع مسجد و لال قلعہ دہلی	



نقد مشعر الپرواز افغانی فی التمدد بانی بالتحریر حضرت خواجہ شیخ کلید التمدد شاہجہان آبادی چشتی رحمتہ اللہ علیہ واقعہ دہلی درمیان جامع سبحانہ

دکن میں ہند میں پنجاب میں پورب میں تونس میں تمہارا فیض ہے پھیلا کلیں ہم اللہ ماہی ال آبادی









